

汉译人类学名著丛书

高丙中 主编

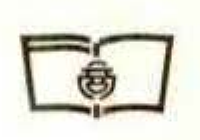
POLITICAL SYSTEMS OF HIGHLAND BURMA

缅甸高地诸政治体系

——对克钦社会结构的一项研究

〔英〕埃德蒙·R.利奇 著





商務印書館

THE COMMERCIAL PRESS

汉译人类学名著丛书

缅甸高地诸政治体系

——对克钦社会结构的一项研究

〔英〕埃德蒙·R.利奇　著

杨春宇　周歆红　译

商务印书馆

2010年·北京

图书在版编目(CIP)数据

缅甸高地诸政治体系:对克钦社会结构的一项研究/
〔英〕利奇(Leach,E. R.)著;杨春宇,周歆红译. —北京:
商务印书馆,2010
(汉译人类学名著丛书)
ISBN 978-7-100-06695-2

I.缅… II.①利…②杨…③周… III.①社会结构—
研究—缅甸②政治制度—研究—缅甸 IV.D733.76

中国版本图书馆CIP数据核字(2009)第109875号

汉译人类学名著丛书
缅甸高地诸政治体系
——对克钦社会结构的一项研究
〔英〕埃德蒙·R.利奇 著
杨春宇 周歆红 译

商务印书馆出版
(北京王府井大街36号 邮政编码100710)
商务印书馆发行
北京市白帆印务有限公司印刷
ISBN 978-7-100-06695-2

2010年6月第1版 开本787×960 1/16
2010年6月北京第1次印刷 印张21¼
定价:38.00元

汉译人类学名著丛书

总　序

学术并非都是绷着脸讲大道理，研究也不限于泡图书馆。有这样一种学术研究，研究者对一个地方、一群人感兴趣，怀着浪漫的想象跑到那里生活，在与人亲密接触的过程中获得他们生活的故事，最后又回到自己原先的日常生活，开始有条有理地叙述那里的所见所闻——很遗憾，人类学的这种研究路径在中国还是很冷清。

"屹立于世界民族之林"的现代民族国家都要培育一个号称"社会科学"（广义的社会科学包括人文学科）的专业群体。这个群体在不同的国家和不同的历史时期无论被期望扮演多少不同的角色，都有一个本分，就是把呈现"社会事实"作为职业的基础。社会科学的分工比较细密或者说比较发达的许多国家在过去近一个世纪的时间里发展出一种扎进社区里搜寻社会事实，然后用叙述体加以呈现的精致方法和文体，这就是"民族志"（ethnography）。

"民族志"的基本含义是指对异民族的社会、文化现象的记述，希罗多德对埃及人家庭生活的描述，旅行者、探险家的游记，那些最早与"土著"打交道的商人和布道的传教士以及殖民时代"帝国官员"们关于土著人的报告，都被归入"民族志"这个广义的文体。这些大杂烩的内容可以被归入一个文体，主要基于两大因素：一是它们在风格上的异域情调（exotic）或新异感，二是它们表征着一个有着内在一致的精神（或民族精神）的群体（族群）。

具有专业素养的人类学家逐渐积累了记述异民族文化的技巧，把庞杂而散漫的民族志发展为以专门的方法论为依托的学术研究成果的载体，这

就是以马林诺夫斯基为代表的"科学的民族志"。人类学把民族志发展到"科学"的水平,把这种文体与经过人类学专门训练的学人所从事的规范的田野作业捆绑在一起,成为其知识论和可靠资料的基础,因为一切都基于"我"在现场目睹(I witness),"我"对事实的叙述都基于对社会或文化的整体考虑。

民族志是社会文化人类学家所磨砺出来的学术利器,后来也被民族学界、社会学界、民俗学界广泛采用,并且与从业规模比较大的其他社会科学学科结合,发展出宗教人类学、政治人类学、法律人类学、经济人类学、历史人类学、教育人类学……

人类学的民族志及其所依托的田野作业作为一种组合成为学术规范,后来为多个学科所沿用,民族志既是社会科学的经验研究的一种文体,也是一种方法,即一种所谓的定性研究或者"质的研究"。这些学科本来就擅长定性研究,它们引入民族志的定性研究,使它们能够以整体的(holistic)观念去看待对象,并把对象在经验材料的层次整体性地呈现在文章里。民族志是在人类学对于前工业社会(或曰非西方社会、原始社会、传统社会、简单社会)的调查研究中精致起来的,但是多学科的运用使民族志早就成为也能够有效地对西方社会、现代社会进行调查研究的方法和文体。

作为现代社会科学的一个主要的奠基人,涂尔干强调对社会事实的把握是学术的基础。社会科学的使命首先是呈现社会事实,然后以此为据建立理解社会的角度,建立进入"社会"范畴的思想方式,并在这个过程之中不断磨砺有效呈现社会事实并对其加以解释的方法。

民族志依据社会整体观所支持的知识论来观察并呈现社会事实,对整个社会科学、对现代国家和现代世界具有独特的知识贡献。中国古训所讲的"实事求是"通常是文人学士以个人经历叙事明理。"事"所从出的范围是很狭窄的。现代国家需要知道尽可能广泛的社会事实,并且是超越个人随意性的事实。民族志是顺应现代社会的这种知识需要而获得发展机会的。通过专门训练的学者群体呈现社会各方的"事",使之作为公共知识,作为公共舆论的根据,这为各种行动者提供了共同感知、共同想象的社会知识。现

代社会的人际互动是在极大地超越个人直观经验的时间和空间范围展开的，由专业群体在深入调查后提供广泛的社会事实就成为现代社会良性化运作的一个条件。现代世界不可能都由民族志提供社会事实，但是民族志提供的“事”具有怎样的数量、质量和代表性，对于一个社会具有怎样的“实事求是”的能力会产生至关重要的影响。

社会需要叙事，需要叙事建立起码的对社会事实的共识。在现代国家的公共领域，有事实就出议题，有议题就能够产生共同思想。看到思想的表达，才见到人之成为人；在共同思想中才见到社会。新闻在呈现事实，但是新闻事实在厚度和纵深上远远不够，现代世界还需要社会科学对事实的呈现，尤其是民族志以厚重的方式对事实的呈现，因为民族志擅长在事实里呈现并理解整个社会与文化。这是那些经济比较发达、公共事务管理比较高明的国家的社会科学界比较注重民族志知识生产的事实所给予我们的启示。

在中国现代学术的建构中，民族志的缺失造成了社会科学的知识生产的许多缺陷。学术群体没有一个基本队伍担当起民族志事业，不能提供所关注的社会的基本事实，那么，在每个人脑子里的“社会事实”太不一样并且相互不可知、不可衔接的状态下，学术群体不易形成共同话题，不易形成相互关联而又保持差别和张力的观点，不易磨炼整体的思想智慧和分析技术。没有民族志，没有民族志的思想方法在整个社会科学中的扩散，关于社会的学术就难以“说事儿”，难以把“事儿”说得有意思，难以把琐碎的现象勾连起来成为社会图像，难以在社会过程中理解人与文化。

因为民族志不发达，中国的社会科学在总体上不擅长以参与观察为依据的叙事表述。在一个较长的历史时期，中国社会在运作中所需要的对事实的叙述是由文学和艺术及其混合体的广场文艺来代劳的。收租院的故事，《创业史》、《艳阳天》，诉苦会、批斗会，都是提供社会叙事的形式。在这些历史时期，如果知识界能够同时也提供社会科学的民族志叙事，中国社会对自己面临的问题的判断和选择会很不一样。专家作为第三方叙事对于作为大共同体的现代国家在内部维持明智的交往行为是不可缺少的。

民族志在呈现社会事实之外，还是一种发现或建构民族文化的文体。

民族志学者以长期生活在一个社区的方式开展调查研究，他在社会中、在现实中、在百姓中、在常人生活中观察文化如何被表现出来。他通过对社会的把握而呈现一种文化，或者说他借助对于一种文化的认识而呈现一个社会。如果民族志写作持续地进行，一个民族、一个社会在文化上的丰富性就有较大的机会被呈现出来，一度被僵化、刻板化、污名化的文化就有较大的机会尽早获得准确、全面、公正的表述，生在其中的人民就有较大的机会由此发现自己的多样性，并容易使自己在生活中主动拥有较多的选择，从而使整个社会拥有各种更多的机会。

中国社会科学界无法回避民族志发育不良的问题。在中国有现代学科之前，西方已经占了现代学术的先机。中国社会科学界不重视民族志，西洋和东洋的学术界却出版了大量关于中国的民族志，描绘了他们眼中的中国社会的图像。这些图像是具有专业素养的学人所绘制的，我们不得不承认它们基于社会事实。然而，我们一方面难以认同它们是关于我们社会的完整图像，另一方面我们又没有生产出足够弥补或者替换它们的社会图像。要超越这个局面中我们杂糅着不服与无奈的心理，就必须自己发展起够水准的民族志，书写出自己所见证的社会图像供大家选择或偏爱、参考或参照。

这个译丛偏重选择作为人类学基石的经典民族志以及与民族志问题密切相联的一些人类学著作，是要以此为借鉴在中国社会科学界推动民族志研究，尽快让我们拥有足够多在学术上够水准、在观念上能表达中国学者的见识和主张的民族志。

我们对原著的选择主要基于民族志著作在写法上的原创性和学科史上的代表性，再就是考虑民族志文本的精致程度。概括地说，这个“汉译人类学名著丛书”的入选者或是民族志水准的标志性文本，或是反思民族志并促进民族志发展的人类学代表作。民族志最初的范本是由马林诺夫斯基、米德等人在实地调查大洋上的岛民之后创建的。我们选了米德的代表作。马林诺斯基的《西太平洋的航海者》是最重要的开创之作，好在它已经有了中文本。

我们今天向中国社会科学界推荐的民族志，当然不限于大洋上的岛民，不限于非洲部落，也不应该限于人类学。我们纳入了社会学家写美国工厂的民族志。我们原来也列入了保罗·威利斯(Paul Willis)描写英国工人家庭的孩子在中学毕业后成为工人之现象的民族志著作《学会劳动》，后来因为没有获得版权而留下遗憾。我们利用这个覆盖面要传达的是，中国社会科学的实地调查研究要走向全球社会，既要进入调查成本相对比较低的发展中国家，也要深入西洋东洋的主要发达国家，再高的成本，对于我们终究能够得到的收益来说都是值得的。

这个译丛着眼于选择有益于磨砺我们找"事"、说"事"的本事的大作，因为我们认为这种本事的不足是中国社会科学健康发展的软肋。关于民族志，关于人类学，可译可读的书很多；好在有很多中文出版社，好在同行中还有多位热心人。组织此类图书的翻译，既不是从我们开始，也不会止于我们的努力。大家互相拾遗补缺吧。

高丙中

2006年2月4日立春





利奇克钦模式的得与失(代译序)

F. K. 莱曼　张文义

在这篇序中,我们想把利奇关于克钦/景颇人的伟大著作置于其对社会人类学史的根本性贡献这一大背景中,并且表明如果我们想要真正理解克钦/景颇的社会和政治体系运作的实况,就必须超越利奇。因为,一本学术著作只有在提尽了各种新问题,并迫使后继者必须超越它的意义上,才能被看做一部杰作。此外,在解释利奇的贡献方面,我们想要强调利奇关于克钦/景颇人的著作是如何将理解中国西南的族性(ethnicity)建构放在了当代中国与东南亚彼此相联的大背景下,从而为这种理解提供了诸多的灵感。

发表于1954年的《缅甸高地诸政治体系》(以下简称《体系》)为社会人类学如何思考其学科事实奠定了一个根本性的转变。首先,在这本书面世前,人类学家们一直习惯于将族别范畴(被命名的并自我认同的社会体系及其文化)在原则上认做是近乎原生的实体——认做本质主义的身份,一个社群"真正是谁"。《体系》问世之后,我们被迫重新考虑族性,并将其想象为社群中社会政治关系的一个函数,因此是相对的而非绝对的、固定的或单一的。这肯定是库恩(Kuhn 1970)意义上的一场真正的范式转换。一些学者(例如郝瑞对彝族的论述[Harrell 2001])公开或隐蔽地采用这种函数性的族性观点,他们主张从1950年代到1980年代早期的"民族识别"是对中国族群地图的一次政治建构,这次识别是中国政府在建国后推行的第一场族群构造运动,它正式识别出了56个族群类别。中国的读者轻易便可以觉察到,在中国的族性建构与利奇对于克钦人族性的观点之间是有差别的,前者由一个民族国家压倒性的中央权力所设计和督导,而后者是一个在政治上处于准均衡状态的社群之间的相互联系所产生的自组织的结果。换句话说,"民族识别"运动是中央统治者对族群范畴的一次蓄意分配,而利奇对于

克钦族性的观点则反映了当地族群关系的摆动。然而，即便有这样的差别，中国政府对于族群范畴的建构和由克钦-掸关系所界定的克钦人身份这两种情况，都支持利奇关于族性是族群间社会政治关系的函数的观点，因为与中国政府之间的关系当然也属于群体之间的关系。当一个群体占据主导地位、强大而且拥有霸权时，这样的关系对于界定族性特别有影响力是很容易理解的。

其次，起源于英国社会人类学（拉德克利夫-布朗学派）的实证主义框架把社会和社会行动当做其研究对象，而文化因为根植于心理构造，于是被贬低为“仅仅”是上层建筑而已，利奇对克钦社会中的文化的考察再次迫使我们必须认真地重新思考这一问题。它促使我们承认，“某某人群所特有的文化”如果不总是的话，也经常是被附加的属性，而非客观实体。除了那些可以让社群利用来申明身份的公共符号之外，在表明同一种身份的各社群之间，风俗的差别可能会非常之大，正如语言那样，所以有可能（在景颇而言，情况确实如此）根本无法确认究竟哪一种风俗的变体才是客观的克钦文化。事实上，正是由于《体系》中的这些论点，整个族性理论的事业才有可能存在。尤有甚者，人类学家们现在不得不面对一个无可置疑的事实，即任何社群都有可能确实拥有不止一个的族群认同，端看该社群嵌入哪一张政治关系网内。换言之，各种族群范畴都是对人群的归类，而众所周知，随着人群分类标准的不同，类别是会变化的。基于不同的标准，同样的人群可以被归属到不同的身份下面。因为，你是谁只是对你自身的一个分类而已，基于你身处的具体时刻和具体社会事件等情况，对任何社会身份（角色、地位等）而言都是这样，无论是一个社会体系中的族群（广义而言）或是更狭窄一些的身份。具体到《体系》而言，很明显，离开了与掸（傣）人的关系，克钦/景颇作为一个范畴就不可能被理解或定义。

值得注意的是，文化的负载者，即一个人群将自己看作“一个民族”，将他们的文化当做仿佛是客观的，那是因为这种文化是由他们自己所传承和赋予的，而身为外人的人类学家则将文化看做是文化持有者所赋予的。换言之，被分类的人将分类看做是客观的，而做这些分类的人将这种分类看做是被赋予的。在被赋予和客观两种看法之间的这种相对性可以帮助我们理解当代

中国的族性困境:不同的族群将中国政府所赋予他们的民族认同当作是一种客观的,然而是可商榷的境况;而中国政府作为分类者,长期以来试图成为界定各个"民族"的"特有文化"的主体,并从1980年代以来期待着最终将所有这些族群认同整合起来,成为一个单一的范畴(中华民族),从而消弭不同族群之间的差别。我们可以将这一目标看做所有民族-国家的事业(此处可参考安德森关于"想象的共同体"的论述[Anderson 1983])。建构中华民族是中国政府自建国以来第二次尝试廓清中国的民族关系,这或许也是其最终的目标。与正式承认了中国境内的文化差别的第一次努力(民族识别)不同,第二次努力想要建立一个关于中国民族-国家的民族认同,从而超越国内的文化差异。因此,正如我们已经看到的(比较 Schein 2000),各族群对各自族群类别的认同与协商之间的、源自政府的张力,以及政府以牺牲了文化差异为代价对民族认同的建构,此二者都加剧了当代中国之认同建构中的复杂与微妙之处。因此,正如利奇对族性理论的第一重贡献帮助了我们理解中国的第一次族群构造运动(民族识别)一样,他的第二重贡献可以帮助我们理解中国政府从1980年代中期以来的第二次族群构造运动(比较利青格关于瑶族的研究[Litzinger 2000];沙因关于苗族的研究[Schein 2000])。

第三,可以说《体系》将东南亚与北部的纽带及其与中国的关系(如今可参阅王筑生1997年的作品)放入了现代人类学理论发展的中心来审视。从这个角度来看,中国西南(尤其云南)是东南亚与中国之间的缓冲带,或毋宁说是一个交叠地带。特别是考虑到从公元前二世纪以来,在中国与东南亚的商贸关系和政治支配关系中云南所扮演的角色而言,情况就更是如此(Evans *et al*. 2007; Yang 2004),许多云南族群在中国与东南亚之间扮演了"文化中间商"的角色(见莱曼对掸/傣人的论述[Chit Hlaing 2007b];希尔关于云南人的论述[Hill 1998])。因此,要充分理解中国的族群建构,我们不但应该将云南的各族人群放在现代中国族群类别建构以及总括性的中华民族这一范畴的背景下来看,还应该放在东南亚与中国的背景下来看。例如,利奇的著作将克钦人的政治体系看做是克钦人-傣人/掸人关系的一个函数,看做是对需要组织东南亚陆上贸易和/或侵掠的一种反应,王筑生(1997)和何翠萍(1997)展示了景颇人如何在社会主义和后社会主义中国框

架下协商他们的认同。

为了说明《体系》的以上三个贡献，我们将要讨论景颇词汇贡萨（*gum sa*）和贡劳（*gum lao*），以及它们对我们理解景颇认同和景颇政治体系的观念的重要性，这样才能说明我们如何才能超越利奇。事实上，《体系》问世几十年来，景颇词汇贡萨和贡劳被当做了一个普遍模式中的名称，这模式总是关于一个既定的族裔体系如何在两个政治结构之间摆动的。这引导我们去探究，我们如何运用利奇关于克钦人社会政治结构的理论，才能超越利奇自己对于社会理论中结构本身这一概念的拉德克利夫-布朗式观点。下文摘录自一本文集（Chit Hlaing 2007a）的导论，它在东南亚和人类学的学术领域内重新评价了《体系》，上文中我们所指出的观点在该文集中都曾被详加阐释，还广泛引用了关于族性与社会结构的各种文献。

> 利奇一开始关心的是（社会）结构的根本观念。当时的标准进路是，结构被理想化为一种情况，其中该体系的所有要素都彼此支持，于是几乎是一相情愿地，整个体系稳定而不变。因此，结构被看做等同于稳定（比较雷蒙·弗斯 1961 年对“社会结构”和“社会组织”所作的区别，以及克劳德·列维-斯特劳斯将经典的前现代社会看做“冷社会”或“处于历史之外”）。莱曼在一篇论文中考察了英国社会人类学家们所提出来的关于“结构”的技术性观念，这些人类学家们绝不都是如弗斯或利奇（就这一点而言）那样的拉德克利夫-布朗的信徒。因此，对利奇而言，对克钦人社会体系或政治秩序的正确叙述就必然在某种程度上显示出，它的理想形式是在古典或“前现代”背景下的一种稳定而“不变”的体系。而且问题在他处理贡萨-贡劳转变时依旧存在。乍一看，这似乎是一个“动态”的事物，可以被看做结构的反题。因此，利奇的解决之道是将这种转变看做是一种内在的摆动，一个没有方向性的过程。为了处理这个问题，他求助于“动态平衡”（dynamic equilibrium）的观念，用“平衡”这个术语来解决问题。
>
> 从勒若·木然（LaRaw Maran）最早关于克钦人的民族志的著作（1967）以来，我们已经得知，这一模式（如上文所述般运作）实际上并不

真确。特别是它使用的术语有误。利奇混淆了两个发音类似、实则不同的词汇：贡察(*gumtsa*)和(贡钦)贡萨。后一个术语正是用来表述古典景颇体系中的“食腿山官”；前一个术语则被用来描述一类山官身份，那些执掌了一片掸人领地或正在谋求掸式国王地位的克钦山官有时会采用此称号。而且，正如利奇本人注意到的(1960)，因为一位向国王地位靠拢的克钦山官会丧失其克钦人的地位，将其追随者变为“臣民”，随之会产生另一个范畴，贡荣贡察(*gumrawng gumtsa*)，这是相互竞争的两类模式之间的一种妥协方案。荣是景颇词汇“骄傲”的意思，它表达了一种傲慢，同时还表达了一个事实，即一位山官的权威不是从克钦体系中继承得来，他不承认与其他任何山官有联盟关系。此外，正如木然指出的，利奇式的钟摆模式认为贡劳的特点是一种“民主”版本的社会组织，山官和贵族的意见不为人重视。利奇的这个概念借自他曾经的导师和同事史蒂文森(Stevenson 1943)，史蒂文森用它来形容塔雄人①的钦人(chin)式政治体系。但是在钦人的例子中，很明显(莱曼曾与史蒂文森谈及这一点并得到他的赞同)，虽然塔雄人没有真正的山官，但塔雄人里面有几位自封的山官，哈卡人的情况也是一样。而且就克钦人的贡劳而言，贡劳这个术语表达了类似的意思，因为贡是一个表达尊敬的前缀，只有在一种情况下才会被用在动词中，那就是说话者实际上正在明确宣称自己的贵族地位，并希望得到理解！事实上，人们可以把这类领袖称为贡劳督或者贡劳木甘，即“贡劳山官”。正如哈卡人和塔雄人的钦人式体系一样，这样一位山官的权力，乃是基于其控制追随者和纳贡者的能力，而非“拥有”一片土地的权利。于是，在18世纪晚期的某些具体历史环境下(牵涉到对华跨境贸易的周期和贸易量的变化，以及与之相伴随的，鸦片种植在彼此关联的山地人群中迅速扩展开来[例证可参阅 Fiskesjö 2000])，人们有了一种新的资源基础来宣称拥有山官身份。在此时，伴随着克钦诸部落向东方和东南方扩张，强行侵入掸人控制的领地的进程，这种社会组织自身扩展成一种机制，让那

① 塔雄(Tashon)和下文的哈卡(Hakha)都是钦人的分支名。

些"古典"类型山官的无继承权的儿子们(在传统背景下,获取山官地位的野心使他们变成在社会意义上有问题的人物)可以在新的领土上自立为领袖。目前背景下最重要的是,这类贡劳督最终会选择通过古典的贡钦贡萨山官来赞助仪式活动,以谋求自己也成为这类山官的一员(见 Lehman 1989)。而随着这一切在仪式体系中引起的膨胀,古典的山官也很有可能发现,还是宣布放弃食腿权利,将其领地变成贡劳体制比较好[1]。就我们目前的目标而言,此处的结论便是,实际上存在着两种非常不同的摆动机制:一种在贡萨与贡钦贡萨之间,经过中间阶段贡荣贡察,另一种在贡劳与贡钦贡萨之间。很明显,两者都无法完美地契合利奇所言的"动态平衡"模式。说得再具体些,它也不支持这一观点,即所有过程都可以被归类为一种重复发生的摆动,其目标是朝向或背离掸人的"极端"模式,这里决定"背离"的,是源于掸人"模式"中的"统治者"与"臣民"之间的内在矛盾,而克钦人和其他山官一般总是将其对民众的权威建立在亲戚与联盟关系的基础上。这种观点的有效性仅限于贡钦贡察和贡劳之间的摆动。虽然要在这篇短小的评论中充分处理这些关系是件太过复杂的事,恐怕会涉及山地"部落"社会在接触邻近谷地和低地的东南亚霸权式王国时山官制度的发展,然而应该提到的是,在典型情况下,领导权正是从组织贸易和/或侵略谷地的活动中发展而来。这使得山地的山官们要求拥有低地文明的那些怡人的事物(Lehman 1963),而非蓄意企图在国王和君主之类角色的领导权威之上来提出这些要求。

行文至此,我想我们已经阐明了利奇在提出克钦体系模式中做了什么,为何这么做,以及人类学家为何必须超越他的观点。

(杨春宇 译)

参考文献

Anderson, Benedict R. O'G.

① 无论怎样简略,我们当然必须提到,在合理化弃绝食腿权利这一做法时,人们往往求助于掸-佛教意识形态的影响。

1983 *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso Editions/NLB.

Chit Hlaing (F. K. Lehman)

2007a "Introduction: Notes on Edmund Leach's Analysis of Kachin Society and its Further Applications". Pp. xxi-lii in François Robinne and Mandy Sadan, eds. *Social Dynamics in the Highlands of Southeast Asia; Reconsidering Political Systems of Highland Burma by Edmund Leach*. Leiden and Boston MA: Brill.

Chit Hlaing (F. K. Lehman)

2007b 'The Central Position of the Shan/Tai as "Knowledge Brokers" in the Inter-ethnic Network of the China-Burma (Myanmar) Borderlands', paper presented at *Shan Religion and Culture Conference*, 8-10 December.

Evans, Grant, Christoper Hutton and Khuah Khun Eng, eds

2000 *Where China Meets Southeast Asia*, Bangkok: White Lotus.

Hill, Ann Maxwell

1998 *Merchants and Migrants*. New Have, CT: Yale Southeast Asia Studies.

Firth, Raymond

1961 *Elements of Social Organization*. Boston, MA: Beacon Press

Fiskesjö, Nils Magnus Geir

2000 *The Fate of Sacrifice and the Making of Wa history*. unpublished Ph. D. dissertation. University of Chicago.

Harrell, Stevan

2001 *Ways of Being Ethnic in Southwest China*. Seattle, WA and London: University of Washinton Press.

Ho, Tsui ping

1997 *Exchange, Person and Hierarchy: Rethinking Kachin*. unpublished Ph. D. dissertation. University of Virginia.

Kuhn, Thomas, IL

1970 *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.

Leach, Edmund R.

1960 'The Frontiers of "Burma"'. *Comparative Studies in Society and History* III, 1: 49—68

Lehman, F. K.

1963 *The Structure of Chin Society*. Urbana: University of Illinois Press.

Lehman, F. K.

1989 "Internal Inflationary Pressures in the Prestige Economy of the Feast-of-Merit Complex: The Chin and Kachin Cases from Upper Burma". Pp. 89—102 in

Susan D. Russell, ed. ,*Ritual Power and Economy: Upland-Lowland contrasts in Mainland Southeast Asia*. DeKalb: Northern Illinois University Center for Southeast Asian Studies, Monograph Series on Southeast Asia, Occasional Papers #14.

Litzinger, Ralph.

2000 *Other Chinas*. Durham, NC: Duke University Press.

Maran, LaRaw

1967 *Toward a Basis for Understanding the Minorities of Burma*, in Kunstadter (ed.), *Southeast Asian Tribes, Minorities and nations*. Princeton: Princeton University Press.

Schein, Louisa.

2000 *Minority Rules*. Durham, NC: Duke University Press.

Stevenson, H. N. C.

1943 *The Economics of the Central Chin Tribes*. Bombay: Times of India Press.

Turner, Victor

1960 *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Ithaca: Cornell University Press.

Wang, Zhusheng

1997 *The Jinghpo: Kachin of the Yunnan Plateau*. Tempe: Arizona State Univ.

Yang, Bin

2004 *Between Winds and Clouds: The Making of Yunnan (Second Century BCE-Twentieth Century)*, unpublished Ph. D. Dissertation, Boston: Northeastern University.



目　　录

地图

示意图



序

利奇博士嘱我为本书作序，这是为我们多年的友谊和学术合作增添光彩。

通常，作序者的使命，或是将著作介绍给更多尚不了解作者的读者群，或是阐明著作蕴涵的不易明察之价值。但这两者都不是本序的目的。利奇博士作为顶尖的社会人类学家，声名未限于英国，实际上已远播国际学术界。而且他也有足够的能力通过其思想的力度和明晰来证明自己作品的价值。那么，我在序言中该写些什么呢？按惯例，序言作者理当避免在著作出版之际就评论该书，也就是说他不能用书评来代替导言，但可以说明一些将在书中出现的、依他之见是讨论作品价值时都会论及的重要主题。

“动态的”(Dynamic)一词已被用滥，但如果说本书的主要特点在于利奇博士提出了若干要素，以图为社会人类学建立一套动态理论，那么其要旨基本上容易理解了。本书分析的就是社会发展的诸动力或个人行动的诸原则。当今社会人类学的许多研究都在关注制度变迁问题。但这些研究通常是以描述为主，如果也进行抽象概括的话，那么所用的概念往往过于复杂，非常不自然(artificial)，与特定社会中所观察到的真实的人类行为相脱节。而利奇博士尝试对动态理论进行高度的抽象，其程度既超过迄今为止社会人类学中前人已所为，同时其分析仍基于考察特定族群时所获之经验材料。

他的论述说服力强，而且精确简练。在分析之前他先提出一些假设，其中包含这样一种观点，即认为对社会系统(social systems)的描述都是依据某一社会现实所建构的模型(models)。在社会人类学界有种越来越普遍的趋势，即把任何一套作为讨论基础的假设或概括都称为模型，这是一种相当轻率的做法。有时这种提法通过强调理论建构的人为特征而被当作理论与现实不符的借口。但在本书作者那里，一个模型明确地就是一种结构的表

征(representation),这种结构的各组成部分以这样的方式被描写和论述,从而有可能对它们进行分析以勾勒其深层关系。在他那篇论景颇亲属称谓的文章*中,利奇博士已展示了他在这种处理上的技巧,他自己称之为“民族志代数学的一项实验”。这一分析的本质特征是论证了通过对亲属结构提出一组有限的假设,同时通过使用尽可能简单的方式在分析中将它们结合以来,可以发现一套行为模式,这一模式适用于按理念规则来解释实际社会中的重要事件。

利奇博士的分析再次强调了马林诺夫斯基等学者对“理念的”(ideal)与“实际的”(real)(或“常态的”[normal])行为模式的区分。但在利奇博士的论述中,这一区分呈现出新的重要性。对他而言,对社会系统进行结构性描述的模型所表示的是理念模式——被认做是“合乎规范的”社会关系。模型作为一种建构必然带有均衡性,这就意味着它自身本质上无法提供动态分析。然而最大的难题不在于抽象地将时间作为一个因素引人模型,而在于在模型中表现实际条件下真正相关的内容。因此,动态分析——结构性变迁的分析——必须基于通过观察人们在日常生活中的实际行为而获得的经验材料。这种情况与经济理论的分析相类似。不过社会人类学家与经济学家相比具有一大优势,因为自学科诞生伊始,人类学家亲身体验和直接研究的一直就是“现实世界”,因此人类学家业已熟谙社会变迁的原始材料。

在实际生活中,个体不断面临行为方式方面的抉择。利奇博士认为他vii 们最终所作的选择往往是为了得到权力——即获取权位或是能使他最终获得权位的尊敬。他运用丰富的资料和精妙的诠释方式对此论点展开阐述,这必然赢得所有细心读者的欣赏。虽然他对某些公认观点的挑战恐难获所有人的好感,但他那直率的论述、知性上的彻底坦诚和研究路径上的创新,会让读者从中获益良多。例如,我们当中一些人私下里会索性告知自己的学生,民族志材料之间可能并不相关,但是只要他们能够合乎逻辑地建构自己的理论,对材料理解有误也无甚大碍。但我们当中很少有人愿意像利奇

---

* 《皇家人类学学会会刊》(*Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. LXXV, 1945),第 59—72 页。

博士那样，在著作中公开表示自己常常对人类学同行们所展示的材料感到厌烦。而且，我们当中又有多少人敢于如此坦率地指出，自己对某论题的诠释与先前已出版的几乎所有论述全然不同？这是令人耳目一新的率直，能唤起读者的期待并且不负所望。

迄今为止，利奇博士的动态理论基本上仍是一个特殊性的，而非普遍性的理论。这出于两个原因，首先，该理论至今主要还是指涉和解释缅甸北部人群的行为，当然书中也确实引用了其他边远地区的范例。虽然就族群划分而言，许多“部落”很可能就是民族志的虚构，但这并非普遍现象。在这里，“变成另一种人”的论点，如克钦人（Kachins）变成掸人（Shans），或是贡萨（*gumsa*）变成贡劳（*gumlao*），只是特殊的民族志现象，可能只有少数类似的例子。实际上，它们几乎就是“成为另一种社会存在”现象的一个“理念类型”。

其次，利奇博士的某些概念有其特殊的界定。我在此并非指他对神话和仪式的重新定义，这些定义的创新开辟了分析社会关系的新路径。我也不是指他对于“社会结构”和“社会组织”的用法，对此我们每个人都有自己的惯用术语。我指的是他的这一命题：追求权力是社会选择的基础。意大利文艺复兴时期和我们自己的近代史都有适当的例子可支持该命题。他的论点也符合现代思想的许多趋势。不过，如此强调权力和地位，认为它们是 viii 追求通向权位的尊敬，这一观点不是把动机领域限制得过窄，就是把权力概念重新诠释得如此宽泛，以至于几乎囊括所有的社会行为。我根据自己对蒂科皮亚人（Tikopia）研究中所得的经验材料，在关于神话的作用以及权力观念对于群体行为的首要意义问题上是赞同利奇博士的观点的。我认为，对其他波利尼西亚人（比如萨摩亚人或毛利人）的研究，也能支持他的论点。但是，人们会觉得在如此一元性的解释中有着某种似是而非的味道。若要有效解释波利尼西亚社区中社会事务的运作，必须依据经验材料考虑到“忠诚”和“责任”这些超越了群体权力利益之狭隘范畴的观念。在其他民族志研究地区，似乎会有道德和宗教层面上的价值判断介入，并与权力和追求地位等要素相抗衡。

以上所述，都是为了指出利奇博士的理论所带来的激荡，已经超越他主

要从事的民族志研究领域。本书会吸引那些对欠发达地区政体问题感兴趣的读者，以及那些希望获得有关某个相对原始的东南亚社会类型的真正出色的第一手研究成果的读者。不过对我而言，它最重大的意义是为建构社会系统的理论作出了卓越贡献。这是一本优秀的著作，构思引人入胜。对它的最佳贺辞，是祝愿作者在不久的将来有机会再次设计这样的研究，经调整后适合另一同样有趣的材料。

雷蒙德·弗思(Raymond Firth)



1964 年重印版导言

弗思教授为本书所作之序，毫不吝啬其溢美之辞，因而也带来了绝佳的推销效果，本书的第一版颇为迅速地告罄。现在这个新版本是在原版基础上采用照相技术复制而成。

学术界早期对本书的评论显然不冷不热，但回顾起来，本书的出版似乎标志着一个趋势的开端。当时我自己的感觉是，英国人类学界在一套粗略和过分简单化的均衡假设上滞留太久，这套假设源自把社会系统的结构类比为有机体结构。当然我承认这类均衡分析所具有的解释力，也认识到在当代社会学理论的总体框架内要规避它所面临的困难。我的著作试图找到突破这一困境的路径。简而言之，我认为虽然历史事实从来不在任何意义上处于均衡状态，但如果出于分析的目的把这些事实纳入一个*假设的*理念体系的限制性模型中：组成这个理念体系的概念被看作*好似*均衡系统的组成部分，那么我们可以获得真正的洞见。此外我还声称自己论证了这种虚构的过程并不仅仅是社会人类学家的分析方法，而且也符合克钦人理解他们自己的理念体系时所用的方法，即以他们自己语言中的言语范畴为媒介。我的论述并非毫无缺陷——书中的许多思路本该有更好的表述——但到了1964 年，它已不再是一家之言了。格鲁克曼教授(Professsor Gluckman)在理论问题上经常是我最强劲的反对者，而且也一贯支持我所提到的那种有机均衡(organic equilibrium)理论，最近他也承认多年来“我[格鲁克曼]过多地依据有机分析进行思考，因此我才认为周期性的反叛有助于系统的维持，而且还暗示反叛强化了这种均衡状态”①，两页之后，他在论及本书的观点时甚至谨慎地流露了些赞同之意，但仍然认为我误解了我的同行，而且也 x

① 马克斯・格鲁克曼(Max Gluckman)，《部落非洲的秩序和反叛》(*Order and Rebellion in Tribal Africa*, London, 1963)，第 35 页。

误用了英语。格鲁克曼坚称我所描述的克钦人的体系严格说来也可被表述成一种“稳定性均衡”(stable equilibrium),我认为这在理念层面上是正确的,但在事实层面上就很不正确,而且他所说的“英国人类学家一直依据这种均衡论进行思考”①,在我看来根本不合事实。关于这最后一点,读者应了解本书中我对同行的评论是针对1952年之前已发表的著作。此后除格鲁克曼教授之外,其他学者都修正了他们的论点。

我撰写本书时,影响英国人类学的思想主流是拉德克利夫-布朗(Radcliffe-Brown)所创之理论。社会系统被说成好似它是自然存在的真正的实体,而内在于这类系统的均衡也似乎是固有的,是大自然的一个事实。福蒂斯(Fortes)在1940年写道:

> 在塔勒(Tale)人社会组织的任一层面……趋向均衡的倾向是明显的……这并不意味着塔勒社会一直是停滞的。张力隐藏在均衡之中……但冲突永远不会发展到足以引发组织完全解体的地步。塔勒文化的同质性、未分化的经济系统、地区人口的稳定性、亲属关系的网络、氏族关系的诸分支,尤其是决定土著共同利益观念的神秘信条和仪式活动——所有这些因素都在遏制着冲突的发生,促进着均衡的恢复。②

如果格鲁克曼教授认为克钦人的体系处于某种均衡,甚至大致等同于福蒂斯上面所描写的那种均衡,那么他就完全误解了我这本书的论点。我充分意识到许多水平极高的社会学分析给人造成这样一种印象:社会体系天然具有均衡性,而且认为这一点是可论证的事实。本书的主旨正是要指出这种印象实为幻象,而我撰写本书的首要目的就是要在一个特定的实例中审视这一特定幻象的性质。

---

① 马克斯·格鲁克曼(Max Gluckman),《部落非洲的秩序和反叛》(*Order and Rebellion in Tribal Africa*, London, 1963),第37页。

② M. 福蒂斯(M. Fortes),《黄金海岸北部地区泰兰西人的政治制度》(The Political System of the Tallensi of the Northern Territories of the Gold Coaset),收录在福蒂斯(Fortes)和埃文思-普里查德(Evans-Pritchard)编《非洲政治制度》(*African Political Systems*, London, 1940),第271页。

社会人类学家所获之经验材料，最初是历史的偶然，本质上是非重复性 xi 的，但一旦人类学家坚持他关注的是"社会学"而非"历史学"，那么他立即在其经验材料上加上了一项预设，即认为在经验事实的混乱之中可以洞悉系统性秩序。这样的系统性秩序如果不引入均衡理论就无法得以描述，而在这个意义上，本书的论述本身也是一种均衡分析。但它在两个特殊方面不同于大多数社会人类学家的专著。第一，我已尝试扩展了分析的时间跨度，均衡被设定为大约 150 年期间内的运作；第二，我已试图明示了均衡预设的虚构(fictional)(理念主义的)性质。论点本身并不新颖，新颖的只是它的应用。本书表述时有个疏忽，正文中没有直接引用帕累托(Vilfredo Pareto)的著作，以至于《普通社会学纲要》[①]没有出现在参考文献中；因此读者没有发现，我提出的贡萨/贡劳之间来回摆动的循环模型可见于帕累托关于"狮子"与"狐狸"交替统治的讨论中(§2178)，也可见于他的"动态均衡"概念之中(§2067)。后面这一模型假设，在总体现象上处于均衡状态的社会体系，实际上有着在空间和时间上扩展的维度。福蒂斯教授的许多著作的确也基于一个类似的模型[②]，但他的论点和我的非常不同。福蒂斯认为，如果我们要理解在任何一个时间点可同时观察到的一组材料，那么我们应该考虑到这样一个事实：我们所观察的个体，各自经历从幼年到成年直至死亡的发展周期，而人类学家直接可观察到的群体(比如家庭)本身也在历经一个由此衍生的阶段顺序。因此，福蒂斯所关注的"动态均衡"根植于生物学；他在自己的资料中并未觉察到关于系统性秩序的哪怕是一丁点"想象的"成分。但是福蒂斯的发展周期全然没有考虑到历史因素；它们被想 xii 象成为一个整个系统内部的顺序，这个系统是静态的，而且用马林诺夫斯基的术语来说是"统合的"(integrated)。在一段时间内观察到的所有事实

---

① 由亚瑟·利文斯敦(Arthur Livingston)编辑的新版本《心智和社会》(*The Mind and Society*)，1963 年由多佛出版社(Dover Publications, New York)出版。

② 例如：M. 福蒂斯，《时间和社会结构：对阿散蒂人的个案研究》(Time and Social Structure: An Ashanti Case Study)，收录在《社会结构：献给拉德克利夫-布朗的研究集》(*Social Structure: Studies presented to A. R. Radcliffe-Brown*, Oxford, 1949)；福蒂斯为 J. R. 古迪(J. R. Goody)所编《家庭的发展周期》(*The Development Cycle in Domestic Groups*, Cambridge Papers in Social Anthropology No. 1, 1958)而作的导言。

相互联系形成一个系统；在理论上，不存在任何无法纳入体系的零碎材料（参见前面摘自《非洲政治制度》的引文）。

而我自己关于贡萨/贡劳发展周期的假设，在时间跨度和性质上都有所不同。首先，因为预设了整个动态均衡系统包含一个世纪或更长时间跨度内发生的所有事件，模型暗示在任何一个时段中观察到的事实可能属于几个相当不同的“系统”。共时性资料无论再怎么多次地被重新分类，也产生不了一个马林诺夫斯基所言的“统合的”模式。其次，福蒂斯的分析基于生物生长过程方面的经验事实，而我在历史事件中探索系统性秩序的尝试则依据对言语范畴的动态阐释，而且在最终分析上是想象性的。

本书将近三分之一的篇幅是由第五章“克钦贡萨社会的结构性范畴”所构成。这章关注的是对一系列言语概念的诠释以及概念之间的相互关系。这一大章介于两部分之间，前面部分是对直接观察到的一个特定克钦社区进行相对简短的叙述（第四章），后面的一系列章节（第六、第七和第八章）包含二手的民族志材料和史料方面的论据。那些对社会现实的特性持不同预设的批评者，似乎对这种安排感到困惑。但这样安排合乎逻辑，因为我不认为社会系统是一个自然实体。我的观点是，民族志和史籍上的事实只有在我们的思想虚构物加诸其上之后，才可能以一种系统的方式显得井然有序。我们首先为自己发明了一套可以精致地组织起来形成有序系统的言语范畴，然后我们让经验事实适配这些语言范畴，随即，变魔法似地，这些事实“看起来”是系统有序的！但在这种情况下，系统是概念之间的关系，而不是像拉德克利夫-布朗和他的一些追随者所坚称的那样，是在原始事实材料中“实际存在”的关系。把社会比作有机体，有时是有助益的，但社会不是有机体，更不是机器。

我绝不相信任何形式的历史决定论，如果有人以为我是在此宣称自己从克钦历史记载中贫乏的材料里发现了一个持久的循环过程，那么他们就严重地误解了我的本意。我的论点其实是说，第五章中描述的这套语言范畴形成了一个持久的结构性定式，而且当克钦人试图（向他们自己或向他人）诠释他们在身边所观察到的经验性社会现象时，所依据的往往就是这套

范畴。克钦材料特别有意思的地方在于，克钦人的语用习惯允许说话人用不止一种方式来组构他的范畴。贡萨和贡劳使用相同的语词来描述自己和对方的政治体系，但他们对这两种体制下范畴之间的关系却作出了不同的设定。

既然把贡萨和贡劳两种政治秩序看作范畴性结构，那么它们必定都是理念型的，不论何时何地都会与实际情况中的经验事实不太相符。如果这样，似乎有理由来探询是否存在这样一种可分析的社会过程：它源于实际情况与两种南辕北辙的理念范畴结构之间持续的不一致。第七和第八章的论题就是说明，这种不一致造成克钦地区的各个地方都处于一种长时期的政治摆动，当然，因为周期结束时的事实与周期开端的事实颇不相同，“实际体系”(system on the ground)的均衡与“理念体系”(system of ideas)的均衡并不相同。现在我对本书中这部分的许多细节非常不满意。原因并非材料不切题，而是我常常将分析重点放错了地方。

在过去十年中，我越来越清楚地理解了这两者之间的区别(在本书中常常被混淆)：一是可以存在于一套言语范畴中的结构，一是通常在直接观察到的一组经验事实中结构的缺乏。当然我曾注意到了这种不一致性——第279—281 页*中所引用的例子可以清楚地说明这种情况——但我当时倾向于视其为一种反常现象，其实它应该是我们的普遍经历。事件只有通过加诸其上的言语范畴而被赋予秩序时，它们才具有结构性。 xiv

我对“仪式”(ritual)的非正统应用(在第 23—26 页中进行了概述)与这一论点有关。人类学家在不同的意义上使用“仪式”这个术语。[①] 我本人认为，如果我们试图把这个术语用于表达某类独特的行为，那我们只能陷入吊诡的境地，更有用的处理是可以把“仪式”视为所有行为都具有的一个层面，即沟通的层面。这一论点是将语言的特点赋予受文化规范的行为，实际上与我在上文所陈述的观点相同，即事件(具体的行为)只有借助语言范畴的有序组合才可被看做是结构性的。如果我当初就把这个命题进行更透彻地

---

* 正文中所提页码指本书英文版页码(即中文版边码)，下同。

① 参见：马克斯·格鲁克曼(Max Gluckman)编《关于社会关系仪式的论文集》(*Essays on the Ritual of Social Relations*, Manchester University Press, 1962)，第 20—23 页。

阐发，那么读者就更容易理解第五章中的理念主义和其他章节中所列的事实性论据之间的互依性。顺便提一下，盖尔纳教授在一篇友善的评论中，直率地把我的整个论述归为一个“理念主义的谬误”。[①] 关于真理和谬误的问题是复杂的，但我认为，当我间接地指出克钦人相当单纯的哲学思想中，对于“理念”和“现实”之间关系的看法与柏拉图所假设的没有太多的不同，我并未辩称柏拉图是正确的。柏拉图主义的谬误是普遍存在的，不仅人类学家会犯这样的谬误，他们所研究的人群也一样。

本书的主要部分关注的是这一主题：克钦人的实际政治行为是他们顺应两极分化的贡萨和贡劳政治信条的一种折中。在第九章，我试图说明这两种对立的信条如何以相互矛盾的神话为媒介实际地呈现给行动者，这些神话中的每一则都可便利地充当社会行为的纲领。现在重读这一章我觉得它“有用但不够充分”。自本书首次出版以来，列维-斯特劳斯教授在神话研究方面的大量著作都已问世，它们肯定大大有助于理解克钦人的传统。

xv

本书在结尾提出，这种非传统的分析方法可能也适用于分析克钦山区以外的地方，尤其是在本区以西民族志记载特别丰富的地区。这一建议被证明是正确的。莱曼（F. K. Lehman）综合了他个人的调研和一系列广泛的关于钦人的资料，[②]其成果很大地增进了我们对钦人的理解，而且间接并有效确认了我对克钦人所作诠释的价值，因为通过莱曼的研究，关于钦人的民族志材料那种种的不一致转而显露出了某种模式。总的说来，结果钦人与克钦人甚至比我们大多数人所预期的还要相似。

现在看来清楚了，“部落”（tribe）这一概念用于这整个地区进行社会分析，只会带来负面的效果。特殊的部落组织之特殊性质，其意义不能通过较为常用的功能性分析来发现。我们若要理解“甲部落”的特性，反而应该依据“乙部落”中的对立特性来衡量它们（正如贡萨-贡劳制这一例）。即便到

① 盖尔纳（E. Gellner），《社会人类学中的时间和理论》（Time and Theory in Social Anthropology），载于《心智》（*Mind*，Vol. 67 N. S.，No.，266，April 1958）。

② 莱曼（F. K. Lehman），《钦人的社会结构》（*The Structure of Chin Society*，University of Illionois Press，1963）。

了现在，我还要重申我的观点：关于那加人（Nagas）的民族志文献非常丰富，如果用这种辩证的"跨部落"角度进行研究，会有不俗回报。

埃德蒙·R.利奇

1964年于剑桥



鸣 谢

在此我谨向下面几位帮助本书得以问世的人士表示谢意：哈维先生(Mr. G. E. Harvey)、威尔基先生(Mr. R. S. Wilkie)和莱顿先生(Mr. J. L. Leyden)为我获取难缘得见的文献；格林上校(Col. J. H. Green)和剑桥哈登图书馆馆长准许我复制了收在附录三中的材料；皇家人类学学会会刊的编辑准许我重印了附录四中的部分资料；沙佩拉教授(Prof. I. Schapera)为校对提供了宝贵的帮助并对本书提出了中肯的评论；雷蒙德·弗思教授为本书赐序，而我在人类学领域里的所得也多得益于他的教诲。

埃德蒙·R.利奇



第一部分　问题及其背景





第一章　导言

1

本书是关于缅甸东北部克钦人和掸人的研究，同时也试图对人类学理论的发展有所贡献。民族志描述不是本书的主旨，我论及的民族志材料大多可见于已公开发表的文献中。因此原创性并不在于我所处理的经验材料，而在于我对这些材料的诠释。

我们所研究的人群居住于在地图 1 上标为“克钦”的地区，地图 2 是对这一地区的放大。这一人群使用不同的语言和方言，各个地区之间的文化差异很大。尽管如此，通常他们被分为两类：掸人和克钦人。在本书中我将把整个地区称为克钦山区（*Kachin Hills Areas*）。

粗略地来概括，两类人的特点分别是：掸人居住在河谷，在那儿的灌溉农田中种植水稻；他们相对比较开化，其文化多少与缅人有些相似。对比之下，克钦人则居住在山区，他们在那儿主要以刀耕火种的游耕方式种植稻谷。过去一个世纪问世的文献几乎总是把克钦人描述为原始和好战的野蛮人，与掸人在外表、语言和一般的文化上如此之不同，以至于应该认为他们在种族起源上也颇为不同。[①]

2

正因如此，关于克钦人的民族志就不提掸人，而关于掸人的民族志也不研究克钦人，这差不多成了人类学上的惯例。然而克钦人和掸人几乎在哪儿都是近邻，在日常生活的事件中他们也常相互牵扯到一起。

可以下面这份文件为例。这是一份逐字逐句记录的证词片段，该证人录于 1930 年北部掸邦的一个机要调查法庭。[②]

“证人名：普嘎龙香

① 例如：Malcom (1837)；Eickstedt (1944)。

② Harvey and Barton (1930), p. 81.

种族：勒通(Lahtawng)* 克钦族(颇颜[Pawyam]，半掸族[Pseudo-Shan])

年龄：79 岁

宗教：佐提派佛教徒

居住地：勐科的曼拱

出生地：勐科的庖莫

职业：已退位头人

父亲：老三，曾任庖莫的督瓦

在我小时候，大约 70 年前，那时统治勐卯的(掸邦)大臣召卡姆香派了他的亲戚，一个名叫恩阿康的人来和勐科的克钦人商谈结盟。过后不久恩阿康在庖莫定居下来，后来他与我的曾祖父科佐黎和祖父玛诺互赠姓氏，我的曾祖父和祖父后来便就任庖莫的督瓦；从那以后，我们成了掸人和佛教徒，非常强盛，而且作为卡姆氏族的成员，只要我们到勐卯，就住在大臣那里，反过来在勐科，我们的房子也供他们居住……”

看来这位证人认为在过去大约 70 年间他的整个家族既是克钦人也是掸人。作为克钦人，他是勒托(汤)氏族中的颇颜世系群。而作为掸人他是佛教徒，是勐卯王室卡姆氏族的一个成员。

此外，勐卯——这个著名的掸邦在中国境内——在这里被当作一个与勐科同类并且地位大致相等的政治实体，而在 1930 年英国官员眼里，勐科只是北部兴威邦下属的一个克钦“行政区”。

此类资料与那些从语言学角度出发把克钦人和掸人分为不同“种族”类别的民族志模式不太相符。 3

然而，问题并不仅仅在于把克钦人从掸人那里分辨出来；同样困难的还有各种克钦人之间的区别。文献上区分了几种不同的克钦人。有些这样的亚族群主要根据语言来分类，例如使用景颇语的克钦人区别于阿几人(At-

---

* 景颇支的一个姓氏，与勒托同。勒托是中国境内今铜壁关一带景颇的一个姓氏，该姓氏在中国卡场地区的称谓则为勒通，该词属支丹方言。——译者

si)、木如人(Maru)、傈僳人(Lisu)*、侬人(Nung)等人群;另一些主要根据地域进行划分,例如阿萨姆的新颇人(Singpho)区别于缅甸景颇人(Jinghpaw),或迈立开江上游地区(江心坡**)的喀库人(Hkahku)区别于八莫东部地区的高日人(Gauri)。但一般倾向于认为这些差异无关紧要,而强调在整个克钦山地克钦文化本质上是统一的。[①] 题为《缅甸的克钦部落》(*The Kachin Tribes of Burma*)、《克钦人的宗教与神话》(*The Kachins, their Religion and Mythology*)、《克钦人的习俗与传统》(*The Kachins, their Customs and Traditions*)、《关于缅甸高地景颇人(克钦人)的民族学研究报告》(*Beitrag zur Ethnologie der Chngpaw (Kachin) von Ober-Burma*)[②]的著作,皆暗示研究的是所有克钦人,无论他们居于何处,也就是指散布在大约5万平方英里上总数约为30万人口的这一群人。[③]

这些克钦文化均质论实际上有几分符合事实,这并不在我当下要考虑的问题之列;我更感兴趣的问题是,在何种程度上可认为整个克钦地区只有一种单一的社会结构。整个克钦社会都是根据特定的一套规则进行组织,这种观点合乎实际吗?或者是,克钦这个相当含混的范畴其实包括多种不同形式的社会组织?

在探究此问题之前必须先厘清:关于社会系统的延续和变迁,其含义是什么?在何种情况下我们可以说两个相邻的社会甲和乙"有着根本不同的社会结构",而对于另两个社会丙和丁我们可以认为"这两个社会的结构本质上是相同的"?

在开篇这一章的以下部分,我都将阐述我在探究这一基本问题时所持的理论观点。 4

我的论点简述如下。那些遵从拉德克利夫-布朗的社会人类学家,用社会结构这一范畴对社会进行相互比较,实际上假定他们所研究的社会自始

---

* 中国境内的傈僳单独成为一个民族,但景颇族,尤其是缅甸境内的景颇把傈僳当成自己的一个分支,即岳音(Yawyin)。——译者

** Triangle,恩梅开和迈立开江合流处的三角洲。——译者

① 例如:Hanson (1913),第13页。

② Carrapiett (1929); Gilhodes (1922); Hanson (1913); Wehrli (1904).

③ 参见附录五。

至终处于稳定的均衡状态。那么究竟有无可能用一般的社会学范畴来描述那些未被预设为处于稳定的均衡状态的社会？

我的结论是，关于社会的概念性模型必然是关于均衡系统的模型，但实际社会永远不可能处于均衡状态。这种不一致与这一事实有关：当社会结构在文化形式中被表达时，这种再现与社会学家（以科学家的身份）所使用的确切范畴相比是不精确的。依我之见，仪式性表达的逻辑中所存在的不一致，对于任何社会系统的正常运作都是必要的。

本书的大部分内容都是对这一主题的阐发。我认为，实际情境中的社会结构（与社会学家的抽象模型相比），是由一套关于个人之间和群体之间权力分配的理念组成。个体可能，或者的确也持有关于这个系统的相互矛盾或不一致的理念。他们能够处之泰然，原因可归结于他们表达这些理念的形式。这种形式是文化性的形式；这种表达是仪式性的表达。本章的余后部分是对这一独特论点的详细阐述。

不过首先还是回到关于社会结构和单元社会（unit societies）的讨论。

社会结构

在某种抽象层面上，我们可以简单地把社会结构当作连结系统各组成部分的组织原则。在这种层面上，结构的形式可被认为在一定程度上独立于文化内容。① 比照西伯利亚东部吉利亚克人（Gilyak）猎民②和苏丹努尔牧民③的社会形式，有助于我理解克钦社会的形式，尽管克钦绝大多数都是居住在茂密的热带季风雨林中的游耕者。

在这种抽象层面上，形式模型（formal pattern）之间的区分并不困难。人类学家所描述的结构只是存在于他自己心里的作为逻辑建构的模型，要将这样的抽象产物与田野工作中的经验材料相契合则要困难得多。我们如何能真正确认一种特定的形式模型要比其他可能的模型更符合事实？

---

① 比较：Fortes (1949)，第54—60页。

② Lévi-Strauss (1949)，第十八章。

③ Evans-Pritchard (1940).

真实的社会存在于时间和空间之中。人口、生态、经济和外部政治情境所形成的并非一个固定的环境，而是一个不断变动的环境。任何真实的社会都是时间之中的一段进程。这一进程所产生的变迁可分为两类。① 第一类是与现存秩序形式的延续相一致的变迁。例如，一个山官(chief)去世后由他儿子继承其权位，或是一个世系群裂变为两个世系群，这些变迁是延续性进程的一部分。在这些情况下，社会结构形式并无变化。第二类是的确反映了结构形式变化的变迁。例如，若是在某地出现这种情况：一个由崇尚平等主义的世系群分支组成的政治制度，经过一段时间之后被封建等级制度所取代，那么我们可称之为社会结构形式的变迁。

在本书中，我若提到社会结构的变迁，通常都是指后一种变迁。

单元社会

在克钦山区这一语境下，使用"社会"这个概念时会出现许多问题，这些问题在随后几章中会愈见明显。我考虑暂时沿用拉德克利夫-布朗的那个无法令人满意的界定，即把"社会"诠释为"任一合适的地区"。②

相比之下，我更愿意接受纳德尔的观点。所以提到"社会"，我实际上指的是任何一个独立自主的政治单元。③

在克钦山区，政治单元在规模上差异巨大，而且本质上不稳定。在一个 6 极端，有的村寨只有四家住户，但坚持自己有权利被当成一个完全独立的单元。另一个极端是兴威(Hsenwi)掸邦，在 1885 年前包括 49 个小掸邦(sub-sates,*möng*)，其中某些小掸邦又各下辖一百多个独立的村寨。在这两个极端之间有着无数种规模各异的"社会"。这些不同的政治系统不仅规模不同，而且也在社会形式的组织规则上各不相同。这正是问题的关键所在。

在克钦山区的某些地区，真实的历史记载最早可追溯到 19 世纪初。这

---

① 比较：Fortes，上引书，第 54—55 页。

② Radcliffe-Brown (1940).

③ 比较：Nadel (1951)，第 187 页。

些记载清楚地说明，在这过去的 130 年间该地区的政治组织一直都很不稳定。自治的小政治单元经常倾向于集合成更大的体系；而大规模的封建等级制则分裂为小单元。在政治权力的总体分配上，变更是激烈和快速的。因此，如果把该地区当今存在的各种不同政治体系当作独立的类型，那就犯了方法论上的错误；它们明显应该被当作更大范围内一个不断变动的整体系统中的组成部分。但我的论点强调的是：这种进程，即小单元合并成大单元以及大单元分裂为小单元，并非只是结构性延续进程的组成部分；这不仅仅是一个分裂与扩张的进程，更是一个涉及结构变迁的进程。我们主要关注就是这种变迁过程的机制。

无疑，在普通的人类学语境下进行社会变迁的研究和描述困难很大。实地研究持续时间短，历史记载中又很少包括所需的资料，详尽程度也不够。实际上，虽然人类学家经常地宣称对社会变迁问题有着特殊的兴趣，但他们对这个主题的理论探讨到现在为止仍然成果有限。[①]

7　尽管如此，在我看来至少有些困难似乎部分源于人类学家对自己的资料性质所持的错误假设。

英国社会人类学家倾向于从涂尔干，而非从帕累托或韦伯那里，借用他们的基本概念。因此，他们非常偏好带有“功能整合”、“社会团结”、“文化一致性”、“结构均衡”特征的社会。这种被历史学家和政治学家视为行将消失的社会，却被人类学家普遍地看作健康和最为幸运的。与此相对，如果有些社会表现出这样的特征：存在导致急剧变迁的分裂和内在冲突，这样的社会则被疑为“失序”和病态衰退。[②]

这种爱好“均衡”诠释的偏见，源于人类学家所获资料的性质以及他们从事田野工作的条件。社会人类学家通常是在一个特定的时间段研究一个特定地区的人群，他们并不关心以后什么时候其他人类学家是否会再次研究此地。结果是我们看到的是有关特罗布里恩德社会、蒂科皮亚社会、努尔社会的研究，而非有关“1914 年的特罗布里恩德社会”、“1929 年的蒂科皮亚

---

① 例如：Malinowski (1945)；G. and M. Wilson (1945)；Herskovits (1949)。

② Homans (1951)，pp. 336 f.

社会”、“1935年的努尔社会”的研究。当人类学家笔下的社会以这种方式从时空中被抽离出来，对经验材料的诠释也就必然是一种均衡分析，因为若非如此，读者就势必认为他们的分析不完整。但除此之外，由于在大多数情况下研究工作是一次性完成的，根本没有考虑到后续研究的问题，所以研究报告就是稳定均衡的一个报告；在作者的笔下，好像特罗布里恩德人、蒂科皮亚人、努尔人就是现在这个样子，而且永远如此。实际上在人类学文献中，均衡与稳定性这两个概念之间的相互混淆如此根深蒂固，以至于使用它们中的任一个都会导致误解。它们当然是有区别的，我的观点如下所述。

模型体系

8

人类学家若试图描述一个社会系统，他描述的必然只是该社会现实的一种模型。这一模型实际上再现了这个人类学家关于“社会系统如何运作”的假设。因而这个模型系统的不同部分必然形成一个一致的整体——这是一个处于均衡状态的系统。但这并不意味着社会现实所形成的就是一个一致的整体；相反，大多数时候实际情况充满了不一致；而恰恰是这些不一致有助于我们理解社会变迁的进程。

像我们在克钦山区所见到的那类情境之下，任一个体都可被认为同时在几种不同的社会系统中拥有一个身份。对于个体本人而言，这些系统表现了他有序安排自己生活的一套价值模式中可供选择的不同方案和不一致性。结构变迁整个进程的实现，都是通过操纵这些可选方案并使之成为社会提升的一种手段。一个社会中的任一个体，都为了自身利益竭力按照自己的认识充分利用当时的情境，大家都如此行事，那么个体的集合就改变了社会本身的结构。

这个颇为复杂的理念将在下文中反复阐述，但这里可用一个简单的例子来进行说明。

在政治事项上，克钦人面临着两种相互矛盾的理想生活方式。其中一种是掸邦政府体制，类似于封建等级制。另一种在本书中称为贡劳的组织类型，它本质上具有无政府主义和平等主义的特征。野心勃勃的克钦人并

不罕见：他借用一位掸族国王的名号和头衔来证明自己的贵族身份，但与此同时又诉诸贡劳制的平等原则来逃避向传统上自己的山官纳贡进税。

正如单个的克钦人常常在道德规范上有其选择的余地，也可以说整个克钦社区也可选择符合他们理想的政治体系类型。简而言之，我认为在政治组织问题上克钦社区在两种极端类型之间来回摇摆——一极是贡劳“民主”制，另一极是掸邦“专制主义”。现实中大多数克钦社区在类型上既非贡劳制也非掸邦制，它们按照在本书中称为贡萨的体制进行组织①，贡萨实际上是贡劳制和掸邦制的一种折中。在下一章中我在描述贡萨制时，好像它是介于贡劳和掸邦制之间的第三种稳定的模型，但读者需明了，实际的贡萨社区并不稳定。在有利的经济环境的影响下，有些社区越来越接近于掸邦制，直至最终克钦贵族感到他们“已变成掸人”(*sam tai sai*)，我们在第2页上所见的勐科老者即为一例；另外的贡萨社区则向相反的方向转变，成为了贡劳制。按已有的民族志报告的描述，克钦人的社会组织常属贡萨制；但我的理论是，单独考察这一体系没有多大意义，它充满了内在的矛盾。单纯作为一个模型它可用一个均衡体系来表示②，但正如列维-斯特劳斯所指出的，这个如此被表示的结构中包含的某些因素“与该体系有矛盾，因此也必然会导致它的解体”。③ 在社会现实中，贡萨制的政治结构本质上是不稳定的，我认为，要充分理解它只有通过把贡劳制和掸邦制这两种极端类型进行比较。

考察结构变迁现象的另一种方法是关注一个给定体系中政治权力中心的变化。

对社会系统进行结构性描述，我们可获得一个理念化的模型，此模型说明整体系统中群体之间以及构成特定群体的社会人之间“恰当的”地位关系。④ 在任一这样的系统模型中每个社会人的位置必然是固定的，尽管一

---

① 除非有特别说明，本书使用的所有的当地语言都是景颇语，按照汉森发明的罗马拼音系统进行拼写；比较：Hanson (1906)。

② Leach (1952), pp. 40--45.

③ Lévi Strauss (1949), p. 325.

④ 关于“社会人”(social persons)概念的这种表述可特别参见：Radcliffe-Brown (1940)，第5页。

般认为个体在从事不同职业以及人生的不同阶段中所拥有的位置不同。

当我们提到结构变迁，我们所应考虑的不仅是在身份关系的理念体系中个人位置的变化，而且也要考虑理念体系本身的变迁，即权力结构的变化。

权力在每个体系中都被看做“权位占有者”的一个特征，而“权位占有者”也就是其位置被赋予权力的社会人。个体只有在充当社会人时才能有效行使权力。我以为，社会人类学家所提出的行为明确指向特定目的这一诠释，一般而言尚未得到充分论证。由于这一原因，我通常不赞同关于“需要”和“目标”的功能主义论点，比如马林诺夫斯基和塔尔科特·帕森斯(Talcott Parsons)所提出的那类[①]，不过我认为有必要也有理由假设有意识或无意识地希望获取权力是人类生活中一个很普遍的动机。因此我假定面临行为抉择的个体通常将会利用这种选择以获取权力，也就是说，他们将争取成为拥有权力的社会人；换言之，他们将寻求通向权位的途径或同侪的尊重以获取权位。

尊重是一种文化产物。在一个社会里受到赞美的可能在另一社会被谴责。克钦山区情境的特殊性在于个体可以属于不止一个尊重体系，而这些体系可以不相一致。按照掸邦观念值得受到称赞的行为，根据贡劳规则却被责为可耻的。所以对个体而言，在每个特定情境下获得尊重的最佳方式很少是明确的。这看似难解，但读者不应认为这种不确定性绝对异常；在我们自己的社会里，对于一个信奉基督教的商人而言，何种行为在伦理上是正确的，常常也同样地模糊不清。

仪式

为了阐明这一论点，必须先解释我对仪式这一概念的使用。我认为，仪式“用以表达个体在自己当时所处的结构体系中作为一个社会人的地位”。这一格言式定义的重要性显然取决于仪式这个词所附带的意义。 11

---

① Malinowske (1944); Parsons (1949); Parsons and Shils (1951), Pt. II.

英国人类学家们通常遵循涂尔干，把社会行为分为两大类——即宗教礼仪和技术性活动，前者是神圣的，后者是世俗的。这种分类带来许多难题，其中最重要的是关于巫术(magic)的定义和归类。是否存在一种特殊类别的行为可被称为巫术行为？如果是，那么它们是属于"神圣"范畴呢还是属于"世俗"范畴？它们更多地具有宗教的还是技术行为的特性和功能呢？

对此有多种多样的回答。例如，马林诺夫斯基把巫术置于神圣类别中[1]；而莫斯似乎将其归为世俗。[2] 但是，无论这一重要的二分法是被视为巫术-宗教(神圣)与技术(世俗)之分，还是宗教(神圣)与巫术-技术(世俗)之分，都在某种程度上预设了神圣情境和世俗情境是全然不同的。而仪式便用以描述在神圣情境中进行的社会行为。我对仪式一词的应用与此不同。

从观察者的角度来看，行为似乎是为了达成目的而采取的手段，那么颇为合适的是采纳马林诺夫斯基的论点，根据社会行为的目的来对它们进行分类——这里的目的，是指社会行为可能满足的"基本需要"。但由此剖析的却是技术性的事实；这种分析没有提供任何标准用以区分各种不同文化或不同社会的特性。当然，事实上极少有社会行为单纯具有这种基本的功能性定义形式。例如，如果需要种植稻谷，那么开垦一块土地和在地里播种当然是基本的，而且在功能上也是必要的。而且如果在田边围上篱笆并时常为庄稼除草，那么无疑可以增加丰收的机遇。所有这一切克钦人都做，就这些事情而论，他们是在做功能性的简单技术活动，这些行为用以满足"基本需要"。但并非仅止于此。在克钦人的"惯常做法"中，犁地、播种、结篱和除草这些日常工作都按习俗有其模式，间或穿插些非技术性的点缀和修饰。正是这些点缀和修饰使得该行为成为克钦人的行为，而并不只是一种简单的功能性活动。每种技术性活动都是这样，总是有的要素在功能上是必要的，而另外的要素纯粹是地方性习俗，是审美上的装饰。马林诺夫斯基把这种审美上的装饰归为"中性习俗"(neutral custom)[3]，而且在他功能分析的框架里把它们当作无关紧要的小枝节。然而在我看来，正是这些习俗性的

① Malinowski (1948), p. 67.

② Mauss (1947), p. 207.

③ Malinowski in Hogbin (1934), p. xxvi.

装饰为社会人类学家提供了基本的资料。从逻辑上看，美学和伦理在本质上是同一的。① 如果我们要了解一个社会的伦理规范，那么我们恰恰就应该研究这个社会的美学。习俗的细节在起源上或许是历史的偶然；但对于这个社会中生活的个体而言，这些细节绝非无关紧要，它们是群体内部整个人际沟通体系的组成部分。它们是象征性行为，是表征。人类学家的任务是尝试发现这些象征性的或言表征性的内容，并把它们转换成他自己的专业术语。

所有这些都很接近涂尔干的理论。但涂尔干和他的追随者似乎认为集体表征仅限于神圣领域，而且因为他们坚信圣俗二分是普遍和绝对的，那么自然只有明确的神圣性符号才值得人类学家进行分析。

在我看来，涂尔干对圣俗的绝对二分是站不住脚的。② 更准确而言，行为是在一个连续的尺度上依序排列。在一个端点有着绝对世俗的、全然功能的和纯粹技术性的行为；而在另一个端点则有着绝对神圣的、全然美学的和技术上非功能性的行为。在这两个端点之间是绝大多数社会行为，它们同时带有神圣和世俗两种特点。

13

根据这一观点，技术和仪式，世俗与神圣，并不表示行为的种类，而是几乎任何行为都具有的两个层面。技术有着可衡量、可预测的经济方面和物质方面的结果；而在另一方面，仪式是一种象征性陈述，这种陈述针对参与行为的个体"言说"些什么。因而从某种角度来看，克钦人的一种宗教祭祀活动可能被看作一个纯粹技术性的经济行为。它是一个宰杀牲畜和分配肉食的程序，而且我认为无疑对于大多数克钦人而言这似乎就是活动最重要的一面。一次纳葛洛（*Nat galaw*，即"献鬼"，一种祭祀活动）几乎就是一场盛宴的同义词。但从观察者的角度来看，在祭祀活动中发生了大量与宰牲、烹饪和分肉不相干的事情。正是这些"其他层面"具有社会地位的象征意义，也正是这些层面被我描述为仪式，不论它们是否直接与超自然或形而上学的概念化有关。③

神话，在我的术语中是指仪式的对等物；神话意味着仪式，而仪式也意

① Wittgenstein (1922), 6.421.

② Durkheim (1925), p. 53.

③ 比较：默顿（Merton 1951）对显功能和潜功能的区分

味着神话，它们完全是一回事。这个观点与教科书中简·哈里森(Jane Harrison)、涂尔干和马林诺夫斯基的理论略有不同。英国社会人类学的经典教条认为神话和仪式是独立的实体，但彼此通过功能上的相互依赖而促进彼此的存在——仪式是神话的戏剧化，而神话则是仪式的律令或宪章。这种处理材料的方法使得神话可以作为一个信仰体系被单独讨论，而关于宗教的人类学文献中的确有很大一部分关注的几乎完全是信仰的内容以及这些内容是否具有合理性。我认为其中大部分论点是学究气十足的废话。在我看来，被视为用文字来陈述的神话与被视为用行为来陈述的仪式，"言说"的是同一件事。去探讨在仪式中没有包含的信仰内容是毫无意义的。

如果我在黑板上画一幅汽车的草图，并在下面写上"这是一辆汽车"，两种表述——图画和文字——"言说"的是同一物品——哪种都没比对方多言说些什么，如果问"这是一辆福特车还是卡迪拉克"，显然毫无意义。同样地，当我看到一个克钦人在宰杀一头猪并询问他正在做什么，他说"纳召恩艾(*nat jaw nngai*)"——"我把它送给众纳*"，这一回答只是描述他在做什么。向他提出"神灵长腿吗？他们吃肉吗？他们住在天上吗？"之类的问题纯属无稽之谈。

我将在本书很多地方频繁地提到克钦人的神话，但我并不打算在我提到的神话中找寻任何逻辑上的连贯。神话对我而言只是描述某些类别的人类行为的方式之一；人类学家的术语和他对结构性模型的使用是描述同类人类行为的另外方式。在社会学分析中我们需要频繁使用这些替代性语言，但我们必须经常提醒自己，一种描述的手段根本不可能拥有自己的自由意志。我的表述无论有多抽象，我关注的总是可观察的人类行为所处的物质世界，而绝不是诸如此类的形而上学或理念体系。

诠释

总而言之我的论点是，仪式活动和信仰同样可被理解为关于社会秩序

---

* Nat，指一切不以实体存在的神异事物，包括了汉语中的神仙鬼怪、精灵、妖魔等。英文原文中音译的地方译本作"纳"，意译为"spirit"的地方中译根据上下文译为"鬼"或"神"。——译者

的象征性表达形式。虽然我并没有声称人类学家总是有能力解释这些象征,但我还是坚持认为,社会人类学家的主要任务就是尝试进行这样的诠释。[①]

我必须在此承认一个心理学上的基本设定。我认为,所有人类,不论其文化及其心智发展水平如何,都趋向于用相同的、普遍的方法组构象征和进行心理联想。这是一个很大胆的预设,尽管所有的人类学家都如此设定。情况相当于这样:我认为,我,作为一个英国人,假如有耐性就可以学习任何一种语言——比如克钦语。同时,我认为那时我将能够把克钦人的任一日常言语大致地翻译成英语。至于某些虽然用的是语言,但完全是象征性的表达(例如诗歌),翻译势必变得很困难,因为逐字逐句的翻译可能无法让普通的英国读者领会其意义;尽管如此,我认为假如有足够的耐性,我仍然能够大致地理解异文化的诗歌,而后我能把这种理解传达给他人。同样地,我相信我甚至可以近似地解释诸如仪式活动这样的非言语的象征性行为。要完全证明这种预设是困难的,但如若没有这一预设,人类学家的所有活动都会变得了无意义。 15

根据这一预设我们可以回到我在本章开头时就提出的问题,即两种社会结构之间的关系,这两种社会结构,前者被视为一个理念社会的抽象模式,后者是指实际的经验社会的社会结构。

我认为,无论在何处观察到"仪式"(指的是我所定义的仪式),我作为一个人类学家都能对它进行解释。

仪式在其文化语境中是一套象征体系;我用以解释它的言辞是另一套象征体系,后者大多是用人类学家创造的专业术语构成——例如世系群、等级、地位等语词。两种象征体系有着某种共同的东西,即一种共同的结构。与此相同的是,一页乐谱和一段音乐演奏也有着共同的结构。[②] 当我谈到仪式揭示了社会结构,指的就是这个意思。

在仪式中象征化了的结构,是个人之间和群体之间在社会中被赞许的、

---

① 贝特森(Bateson 1936)所提出的认知气质(*eidos*)概念与我这部分的论述有关联。

② Russell (1948), p. 479.

"适当的"关系体系。这些关系并非在任何时候都被正式认可。当人们参加实用性活动以满足马林诺夫斯基所称的"基本需要"时，结构性关系的含义可能完全被忽略，比如，一个克钦山官与他最低微的农奴在田里并肩劳作。16 实际上我将会论证，如果日常的非正式活动要得以顺利进行，这种正式结构就必须忽略。

不过，如果要避免无序状态，就必须时不时地，至少用象征来提醒社会成员那种据信是指导他们社会行为的根本性规范。仪式表演对于作为一个整体的参加群体而言，就具有这一功能；[①]它们暂时显现了在其他时候是虚构的东西。

社会结构和文化

关于存在于社会结构和文化[②]之间的关系，我的观点直接从上述分析中演绎而来：文化提供社会情境的形式，即它的"外衣"。对我而言，文化情境是一个给定的因素，是一种历史的产物和偶然。我不知道为什么克钦女子在婚前留短发而不戴帽子，但在婚后就包头巾，同样我也不知道为什么表明同样的社会身份变化，在英国女子那里就是在某个手指上带枚戒指。我关注的是在克钦语境中，一位女子包上头巾的确有着象征性意义。这是对女子身份的一种表达。

但是情境的结构在很大程度上独立于它的文化形式。同一种结构关系可能在许多不同的文化中存在，并相应地以不同的方式象征化。在上面的例子中，婚姻是在英国和克钦社会共有的一种社会结构；在一个社会里采用

---

① 对于个体而言，参加一个仪式也可能具有另外的功能——例如心理上的宣泄——但按我的观点这已超越了社会人类学家的视界。

② 因为阅读本书的既会有英国人类学家，也会有美国人类学家，我必须强调，我所使用的文化这一术语，并非美国人类学界作为主题的那个包囊一切的范畴。我是一个社会人类学家，我关注的是克钦社会的社会结构。对我而言，文化的概念和社会的概念是很不同的。"如果社会被理解为社会关系的集合体，那么文化就是这些关系的内容。社会强调的是人类的构成，人们的组合以及他们之间的关系。文化强调的是所积累资源的成分，是人们继承、使用、改变、累加和传播的物质的以及非物质的资源"(Firth[1951], p. 27)。关于文化这一术语在美国人类学家那里多少有些不同的使用，可参见 Kroeber(1952)和 Kroeber and Kluckhohn(1952)。

戒指作为象征，而在另一个社会里则用头巾当象征。这意味着社会结构的同一个要素可以在甲地区披着这一件文化外衣出现，而在乙地区则披着另一件文化外衣出现。但甲和乙在地图上也许是毗邻的地区。换言之，并不存在什么本质性的原因使得社会的重要边界总是和文化的边界相一致。 17

我承认，文化的差异在结构上是非常重要的，但是，如果两个人群拥有不同的文化，单是这么一个事实并不意味着："它们属于两个不同的社会体系。"（很多人几乎总是这么假设。）我在本书中的假设与他们的正相反。

在任何一个不存在重要自然边界的地区，地图上相邻地区的人们很可能相互之间——至少在某种程度上——是有关联的，不论它们的文化特征如何。只要它们之间的关系是有序的，并非完全杂乱无章，那么它们内部就暗含着一种社会结构。不过，可能有人会问，如果社会结构是通过文化象征来进行表达，那么不同文化的群体之间的结构关系究竟如何得以表达呢？我的回答是，文化差异的保持和延续本身就成了表达社会关系的仪式活动。

在本书的研究所涉及的地理区域内，群体之间的文化差异非常多样和明显。但这些说不同语言、穿不同服饰、拜不同神灵，有着如此等等之不同的人，并不被看作是完全超越社会认可界限的异乡人。克钦人和撣人相互轻视，但虽然如此，据信这两族人拥有共同的祖先。在这一背景下，诸如语言、服饰和仪式程序这些文化特征只是表现同一个范围广泛的结构体系中不同部分的符号标签。

根据我的研究目的，真正有意义的是内在的结构模式，而非外在的文化模式。我关注很多的不是对一种特定文化进行结构性诠释，而是各个特定的结构可以怎样采用多种多样的文化诠释，以及同一套文化象征可以如何表达不同的社会结构。通过研究这一主题我试图揭示社会变迁的一种基本机制。

18

第二章　克钦社会的生态环境

在进一步论述之前，有必要先对克钦人及其邻族掸人的经济生活作一概括性的介绍。

地图1展示的是克钦山区的大致位置，同时也展示了缅甸其他几个主要山地部落的地理分布[1]，即克伦族（Karens）、钦族（Chins）、那加族（Nagas）、崩龙族（Palaungs）、佤族（Wa）。缅甸基本上包含了伊洛瓦底江流域和萨尔温江下游流域。这些大河及其支流的邻近地区有平坦而肥沃的低地；远离河流之处基本上是山地，而且往往很陡峭。降雨量大的地区所覆盖的植被通常是茂密的亚热带季风雨林；在较为干旱地区，我们可看到灌木、草地和松林。[2]

这里有一个重要的差别：在多雨地带，被弃的开垦地上会迅速地长出茂密的次生林；而在较干旱的地区，原生林一旦被开垦，往往会变成草地和芜杂的灌木丛。由于没有放牧或系统的施肥，多雨地带土地的持久肥力要比干旱地区高得多。

在河谷地带种植水稻较便利，而且田埂车道也易于修建，但在把河谷隔开的山区，无论修路还是建梯田都属于需要高超技艺的大工程。因此不难理解，山民的技术和经济组织与河谷的人群大相径庭，同样不难理解的是，在缅甸不同地区的山民都采用大致相同的技术来克服环境给他们带来的困难。

20

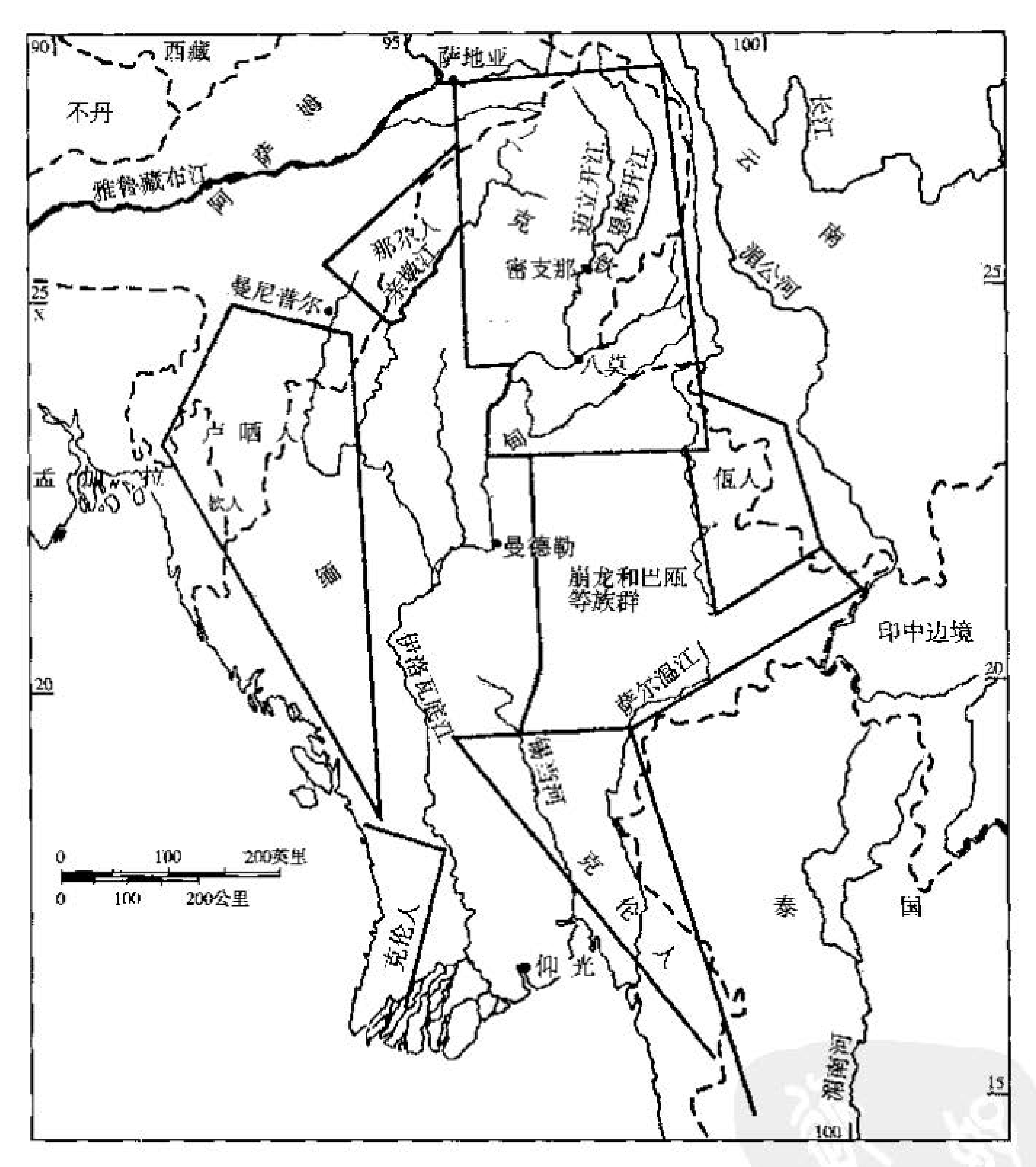
山地人和平地人之间的差异首先在于生态上。即使两个族群说同样的语言，在他们之间也很可能发现明显的文化差异，类似于苏格兰和意大利北部地区，可以想见在两个对抗的群体之间也可能相互嫉妒和相互轻视。这里的情况就是如此。缅甸唯一的特殊性在于山地人与平地人之间的文化的

---

① 比较：Stevenson（1944）。

② Stamp（1924）(a) and (b).

19



地图1　缅甸边境的山地族群

差异相当显著。两个族群不说同一种语言，他们也很少有共享的物质文化特质。在家庭用具和技术设备方面，克钦山区两类人群之间唯一共同的物品几乎就只有铁锅和三脚架，这都是从汉人那里购买来的。不过也容易理解，因为技术器具必然与生活方式相适应，而高地人和低地人的生活模式截然相对。当我们考虑到文化的“仪式”层面，而非“技术”上重要的事项时，情况就相当不同。例如，山地男子的服装，几乎在各地都是当

地平地人男装褴褛的翻版，但山地和平地女子的服饰则截然不同，展现了他们之间的许多地区多样性。这一性别上的差异并非没有社会学上的重要意义。在贯穿本书的论题中这是其中一个层面，即山地克钦人受制于双重的、相互矛盾的压力，即同时模仿和反对他们的河谷近邻。而许多作者容易在其研究缅甸的民族志中把服饰的差异看作“种族”差异的表现！照这样的话，每隔五天北部掸邦的南坎（Namhkam）集市上就会出现一打以上的“种族”。

但本章我们关注的是生态环境，而非政治或种族问题。技术状况可简要概括如下：

河谷住民，即“缅人”和“掸人”，大多数是种植水稻，生产能力虽属中等 21 但也足够所需。这就使得他们甚至在年降雨量相对少的地区也可以连续耕种并长期定居。几乎所有这些河谷住民都在耕作和运输中使用牲畜。除了在缅甸中部的“干旱地带”，几乎其他所有地区的平均人口密度都很低，因而土地资源充足。在通常情况下——没有战争、疫疾流行和类似灾害的时期——河谷住民往往可以轻易地获得多于实际耕作者自己所需消费的粮食。这种经济基础上的保障促成了贸易、小规模的城市化以及中等水平的总体文化发展。如果进行宽泛的概括，可以说河谷住民构成了一个半识字的农民阶层。在经济学意义上而言，他们生活的组织水平要颇“高于”他们周围山区的邻人。

与此相对，山地人所采用的游耕轮歇（shifting cultivation）技术，只有在低人口密度以及特别有利的地形等特殊条件下，才可能带来收成的盈余。那些单靠此耕作技术不足以谋生的山民就不得不采用各种不同的权宜之计。一些族群，例如钦族人，发展了相当精致的轮作制（schemes of crop rotation）[1]；有些族群，特别是昂噶密的那加人[2]和某些克钦部落，沿山开辟了灌溉梯田种植水稻；另一些族群，通过与那些比他们富裕的平原地带邻人建立某种形式的政治和经济联盟，也解决了其难题。这后一种共生关系在不

① Stevenson (1943).

② Hutton (1921) (a).

同地区和不同时期采用了多种不同的方式。例如，有时山民被认为是河谷的政治领主，因而河谷住民应向山区的首领上交封建赋税[①]；有时山民利用其占据河谷之间的山区要道，向过路商队收取买路钱[②]；有时则是河谷居民愿意支付山民"勒索"的费用，只要后者保证不来掠夺河谷的庄稼[③]；有时是河谷首领大规模地招募山民去充当雇佣兵。[④]

22

所有这样的交易都与这一事实有关：通常河谷人所生产的粮食除自己食用外还有剩余，而通常山民的粮食不足以自给，需要以某种方式靠外部来解决。这一关键的经济事实对于理解整个缅甸地区长期以来的社会发展极为重要。这一点在我称之为克钦山区的地带特别适用。

我们已经在开头的概述中了解到，这一地区的掸人在语言和地域范畴上相当于"河谷人和水稻种植者"，而克钦这个模糊的范畴相当于山地人。

居住在山地的克钦人，并不以相同的方式维持生计，我们需要考察他们所使用的不同技术及其决定的经济类型。

我将区分三种山地农业，分别被称为：(a)季风通垭(*taungya*)；(b)草地通垭；(c)灌溉梯田。这三种不同技术各自的优缺点与我们所讨论的问题密切相关。

通垭(山中的田地)一词是缅甸语，所代表的技术类似于关于阿萨姆邦文献中的朱亩(*jhum*)，以及关于马来亚的文献中的腊垱(*ladang*)。这个问题一直以来在学术上多有误用而少有细致的观察。一位地理学家最近如此描述通垭的程序：

> 在通垭垦殖过程中，先要砍伐大树并焚烧灌木，然后在清理出来的空地上栽种诸如旱山稻、玉米、黍米、荞麦和罂粟之类的作物。一旦土壤原有的肥力以及草木灰追加的肥力用尽(大约一到四年)，开垦地便

---

① 例如1926年之前胡康河谷的掸人和克钦人之间，参见本书边码第242页。

② 整个19世纪高日(Gauri)山官的情形，即为一例。参见本书边码第224页和225页。

③ 例如阿萨姆的婆萨(Posa)制，参见：Butler (1846), pp. 213—217, Hamilton, A. (1912), pp. 36—39。

④ 例如，在已知的所有时期，山地人一直是缅甸政府军队和掸邦首领的军队的主要来源之一。参见本书边码第186页和240页。

被废弃，还原为芜杂的灌木和蕨类植物。由于原始林要比次生林木容易清理，所以很少有人重新利用长久被弃的通垭，附近合适的土地肥力耗尽后，整座村寨就全部搬迁。这些做法自然会造成严重的毁林和土壤侵蚀①。

24 这一明显带有偏见的记述歪曲了事实。地图 2 显示克钦山区根据气候可划分为三个区域。

A 地带是典型的季风雨林地区。这里的气温和年降雨量非常适宜，所以只要未被粗暴滥用，被废弃的开垦地会很快长出茂密的次生林。整个这一地区克钦人有一套明确的理论说明该如何进行垦植通垭。我把这一方法称为季风通垭。要求之一是耕作只能持续一年，然后休耕；要求之二是一块土地初次开垦之后的 12 或 15 年之内不应再次使用。② 如果能遵循这样的程序，那么森林就不会遭到滥伐，土壤流失微乎其微。在这样的条件下，旱山稻的产量可接近灌溉水稻。③

这种耕作方式意味着任何一块土地垦殖之后至少要休耕 12 年。所以每一单位人群所要求的耕植总面积大得惊人，对于人口密集的永久定居型大村落社区，其边远田产会在方圆几英里之外。为了避免这种情况，克钦社区通常由一大群小村寨或小村庄组成，散布在整个社区的领地上。

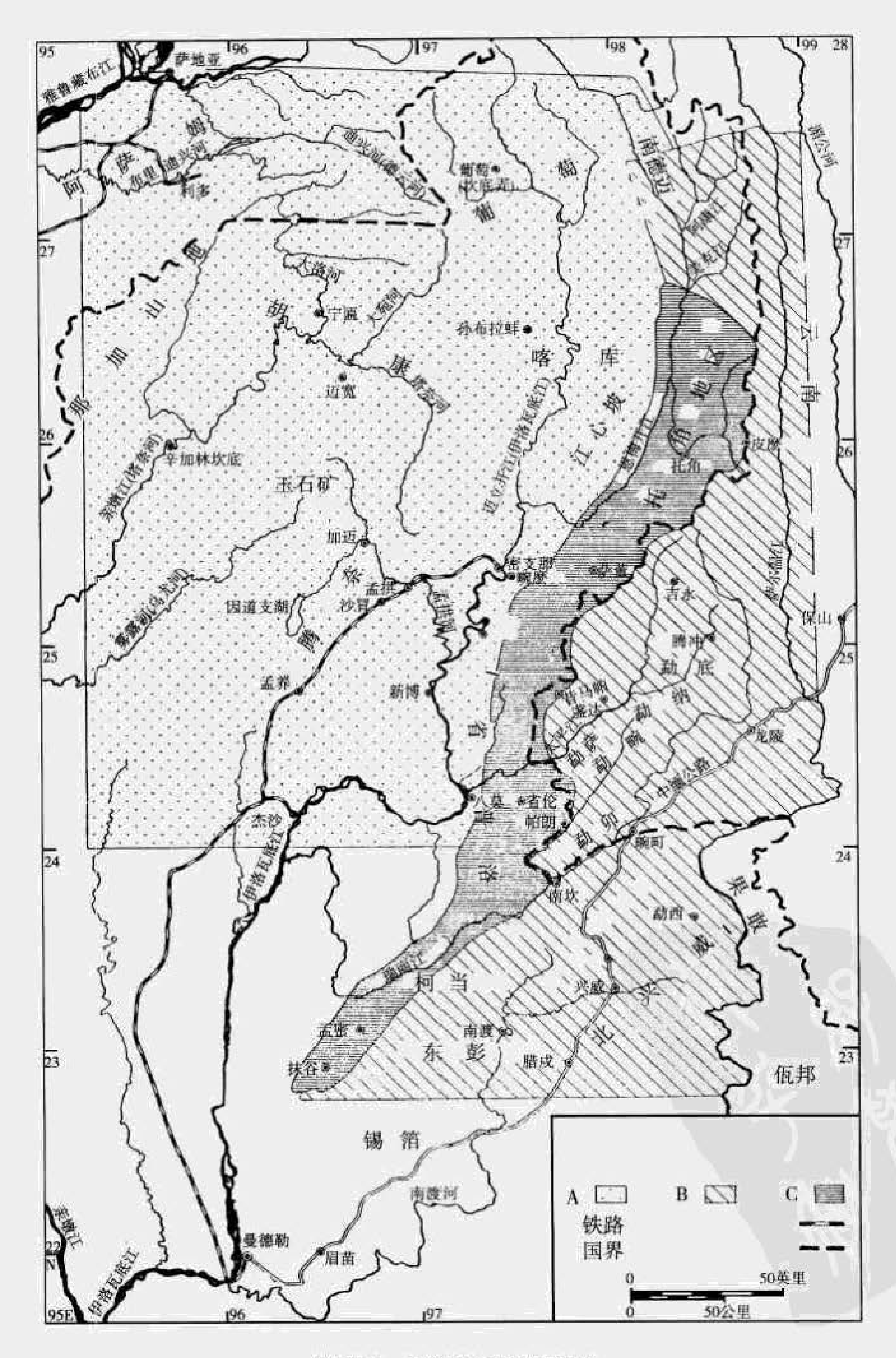
这就存在着军事安全问题和经济便利问题上的冲突，考虑到前者，就会提倡有某种防御工事围绕的大规模定居点，考虑到后者，则会提倡靠近各自耕作地的分散小定居点。英国殖民官员经常抱怨克钦人喜欢把他们的定居点分散为越来越小的村寨，这可能是因为英国强权下的和平促成了克钦居民点的进一步分散。以前居住在一起使用共有围栏相互保护的群体，在英25 国人的统治下更愿意相互分离，居住在自己的土地上。不过，少量关于英国

---

① Spate (1945), p. 527.

② 克钦人通常并不计算具体的休耕年数；他们只是根据次生林的生长情况判断何时适合再次开垦。不过专业农业学家指出，在北部缅甸季雨林条件下必要的休耕期大约在 12—15 年之间。休耕期若太短，野草过多；休耕期过长则树干和根茎太长，不便于开垦。

③ 例如，江心坡北部靠近亭南(Htingnan)的部分地区即为如此(地图 4，本书第 44 页)。



地图 2　克钦山区的生态区

统治之前克钦人带围栏村落规模的记载，并没有说明那时的聚落模式与现在有很大的差异。①

不过，这正是要点所在。虽然整个地区的人口密度很低，而且如果人口均匀分布的话，土地供应也还充足，但实际上人口分布并不均匀。存在着一些地区性的聚落中心，人口密度相对较高。这些聚落中心因以往的政治事件而形成，例如地区间的战争或外部的行政干预；但是，不论这其中的原由是什么，反正其后果是今天有许多地方，甚至在土壤潜在肥力高的 A 地带，通垭的休耕期实际上是少于 12 年的，而且在同一块土地上每次种植不止一季的作物。在这种情况下，通垭方式的确最终导致了土壤侵蚀和土壤肥力下降。克钦人自己很清楚这一点；他们并非有意滥用土地，只有在当地的土地匮乏所造成的不得已状况下，他们才缩短游耕轮歇中的休耕期。

另外，过去 A 地带中某些地区的兴衰在很大程度上收到当地土特产贸易情况变迁的影响。琥珀、食盐和天然橡胶对于胡康河谷曾经（甚至前一段时期还）非常重要，虽然现在已不然。与此相似，玉石贸易也极其不稳定，而坎底弄*地区盛产的铁和银，曾经在当地贸易中有着重要的地位，现在也被认为根本没有开采价值。这些自然资源是生态环境中的要素，但它们的重要性，在某个特定时期内取决于外部的经济和政治因素。

26

B 地带大致位于季风区之外。这里的气温和降雨量要低得多。松树、灌木和杂草地取代了雨林。本地带中被利用之后弃荒的垦地即使能恢复为丛林，也需要很长的时间。通垭在当地实际上是一种作物轮种制。通常而言，种植旱山稻有些不大现实，或因降雨量太不稳定，或因地势太高且夏季温度太低。尽管如此，只要自然条件允许，当地人几乎总是更愿意种稻子。在整个 B 地带，主要的谷类作物（除了河谷地带的灌溉水稻）是玉米、荞麦、黍米、小麦和大麦。新开垦出来的草地首先种植的往往是豆类，在土地最后

---

① 在这些文献中，威尔科克斯（Wilcox 1932）和贝菲尔德（Bayfield 1873）提到过大约 12 个克钦村寨的规模；其中没有一个超过 20 户。实为胡康河谷最高首领的戴帕甘，其村寨在 1837 年包括两个围栏（也即两个独立的小村寨），分别有 15 户和 6 户。贝菲尔德认为每户平均 9—10 人，而现代家庭平均 4—5 人，但是贝菲尔德可能只是猜测。米歇尔（Michell 1883）在其书第 132 与 133 页上给出了 30 个新颇村寨的详细情况目录。最大一个包括 40 户；估计平均 12 户，每户平均 7 人。

* 坎底，坝子名，坎底弄即"大坎底"。——译者

得以休耕复原为草地之前，作物一种接一种地依次轮种。缅甸西部钦人所实行的那种完全系统化的轮作制，在这里很少见。[①] 在B地带，由于谷物种植的收成很差而得不偿失，所以激发了种植经济作物的动机。出于贸易的需要，人们常常优先栽培像茶、罂粟和黄连[②]这样的作物，有时效益相当可观。例如，东彭的崩龙人，虽然是山地人，但依靠长期以来确立的茶叶贸易，所达到的生活水平也与掸人相当。[③] 茶当然属于栽培作物，与通垭种植方式无关。

上文中引自斯贝特(Spate)的摘录中，暗含了对通垭的指责，一般而言，B地带草地通垭可能应受这种指责。完全靠这种方式耕作的村寨很少在粮食上能够自给自足。因此，B地带中的村寨比A地带中的更明显地倾向于和河谷村寨建立某种长期的经济和政治依存关系。

C地带在气候和生态方面介于A与B两个地带之间，下面这段关于皮麽区域的描述清楚地说明了这一点： 27

> 北坡是森林而南坡是草地，因此向北望即能看到所有山岭南坡，看起来有些光秃，但向南望能见到朝北的大部分山坡，那里显得林木茂盛。[④]

这个地区的克钦人既实行季风通垭，也实行草地通垭，但此外在散布各处的许多地区，还可以发现灌溉梯田这样的精耕制度用以种植水稻。

这种梯田方式在中国许多地区是太常见不过了，但它在所谓的"原始"人那里出现，总是令民族志者大为惊叹。昂嘎密的那加人和菲律宾的伊戈罗特人(Igorot)都以这种方式建造梯田，这一事实一直被民族学家用来证明各种最富想象力的远古史前移民理论。

---

① Stevenson (1943). 关于草原地带刀耕火种的细节，详见 Scott and Hardiman(1901), Part I, Vol. II, pp. 355—356。

② 黄连这种作物被中国人用作草药；是南德迈、阿康江和塔容地区的主要作物，在那里被称为 *mumrin*。

③ Milne (1924)；比较：Scott and Hardiman，前引书，第356和357页。

④ Ward (1921), p. 106.

这同样也引起英国殖民官员的关注。很自然地人们会这么猜想，能够成功掌握这种技术的人群与完全依靠通垭耕作的紧邻相比，肯定有更多的粮食收获。由于相信梯田制是解决持续通垭带来的水土流失问题的唯一途径，英国官员鼓动克钦人扩大他们的梯田种植面积。但这种宣传显然没有成效。虽然政府的经济援助促成了新的梯田在一两个未必有把握成功的地方得以建造，但有充分的证据表明 1940 年用以耕作的梯田要少于 1870 年。

事实上官方建造梯田的热情并不符合当地的经济条件。一般而言，梯田不是一种很经济的生产方式。只有在当地人口密度过高而出现土地严重短缺的情况下，修建梯田才是合算的。有了英国强权下的和平，克钦人一般更愿意在整个地区更均匀地分散居住，这就使得大量先前被视为高收益的梯田变得收益不大而被弃之不用了。丘陵梯田建造成本大而且维护困难；相对于所投注的时间和精力而言它们的收成很微薄。如果同一个社区同时进行通垭和丘陵梯田耕作——现实中情况经常如此，劳作的人似乎往往认为前者比后者更划算。[①] 但从另一方面来看，由于梯田可以年复一年地耕种，无需或只需很短的休耕期，所以就可以形成人口稠密的集居地。因此山地梯田常见于规模特别大的永久定居社区。

28

看来丘陵梯田耕作制真正具有的是军事上和政治上的意义，而不是经济上的优势。有一点可能很重要，这个地区大多数著名的梯田系统都横穿或靠近云南至缅甸的几条东西走向的贸易要道上，也即靠近皮縻、萨董和省伦一带。[②] 在军事上控制这些贸易要道，是该地克钦人相对高度聚居的初始原因，而且是征收通行费所带来的利益才使得克钦人当初认为值得建造这些梯田。

在英国人统治了几年之后，克钦人就被禁止向穿越他们领地的商队收取通行费，建造梯田的最初动因也就不复存在。当然，梯田系统一旦建成就代表一种投入了大量时间和人力的资产，因而不可能被彻底放弃。克钦山区最大的独立村寨（大约 150 家住户）紧靠皮縻隘口。如果不建梯田，这个

---

① 这一现象被赫顿（Hutton 1921(a)，p. 72）所证实；也可比较：Leach(1949)。

② 见地图 2，本书第 35 页。

地区几乎就是不适宜居住的，因为大多数山坡都太陡峭，无法进行通垭。若只是从定居角度来看，选择这样的地方是很不明智的，但在军事上这一地理位置极佳。

所以我们可以得出这样的结论，生态因素对于克钦人和掸人不同的生活方式有着重要的影响，但政治史也起到了重要的作用。对于社会秩序，生态环境是一个限制性的，而非决定性的因素。

我将在第八章回到这一论题。



29

第三章　掸人、克钦人及其分支

根据上文所述，读者可清楚地看出理解本书论证的一个基本要求，也即读者自己应能界定克钦人、掸人以及他们的各种分支，并明了两个相对的亚范畴，贡萨克钦人和贡劳克钦人。本章试图通过浅显的民族志描述对他们作出清晰的区分；至于在社会结构层面上如何区分这些范畴，则放到后文说明。

掸人

首先让我们来考察掸人这一范畴。掸(Shan)这个词源自缅语。英语中所用的地名阿萨姆(Assam)和暹罗(Siam)是和它相关的术语。克钦语(景颇语)中与缅语 *shan* 对应的是 *sam*。缅人颇为固定地用这个名词来称呼缅甸境内的所有居民以及滇缅边境地区自称泰人(Tai)的居民。这在缅甸西部和西南部会有些含混，因为缅人把掸人与暹罗人(Siamese)相区分，虽然两个族群都自称泰人。但在缅甸东北部，这一界定足够清晰。

这样界定的掸人，在居住区域上分散，但在文化上相当一致。不同地区之间的方言差异很大，但即便如此，除少数特例之外，可以说缅北和滇西所有的掸人都讲同一种语言，即泰语。下面是些例外的情况：孟萨的掸人(孟塔或阿昌)说一种听似木如(Maru)的方言，古博谷地的掸人说一种不纯正的缅语，在亲墩江上游和胡康河谷地区有多种多样的掸族小分支，他们现在

30 所说的语言似乎主要是混杂着浓重泰语和阿萨姆语的景颇语。大多数被视为葛笃(Kadu)人的似乎就属于这一类。[1] 还有一个小族群居住在靠近新博的伊洛瓦底江边，他们的生活方式类似于掸人，但说的语言被称之为庞语

① 也见本书边码第45页。

(Hpon),或多或少介于木如语和缅甸语之间。现存的大多数讲庞语的人——人数总共不过几百人——现在似乎视自己为泰人。

最重要的一项族群认同标准是所有的掸人都是佛教徒。① 诚然,大多数人并不很虔诚,而且掸族的佛教包括许多异端倾向明显的小教派,但信佛教仍具有重要的象征意义,是接受掸人文明的一个标志。当一个克钦人"变成掸人"(*sam tai*)时——这种情况并不少见——皈依佛教是程序中的关键一环。当今(1951年)拥有缅甸官方头衔"克钦邦首领"的这位人物就是这种类型的克钦族兼掸族佛教徒。

第二个普遍的标准是"所有的掸族定居点都与水稻种植有关"。这里我们可以把掸族这个概念和第二章中所引用的资料结合起来。缅甸北部遍布高山和丘陵,掸人散布在这一地区,但其分布并不随意,他们只选择河谷地带或丘陵间的平坦地带定居。在这些居住地总能见到灌溉水稻田,因此这里的文化与其生产方式大致对应。在这一地区,通过平原水稻种植而带来的富足意味着佛教的兴盛,而后者又意味着此地属于某个封建掸邦。不符合这种普遍性的例外情况基本上只处在我们所考察地区之外。崩龙人经济上的富足源于栽种茶叶而非种植水稻;他们是佛教徒,具有掸式的社会体制,但他们生活在山区。② 也有些发展成熟的佤邦,通过种植罂粟而致富。他们仍然生活在山区,但也信奉佛教,被称为泰洛(Tai Loi,意为山区掸人)。

逆命题只在大体上符合事实:克钦山区大部分(而非全部)以种植水稻为生的社区都是掸人(或缅人)。例外的情况主要有这么一些:在瑞丽江*上游流域的东部和腾越北部,种植水稻的人主要说汉语。再往西的胡康河谷也有种植水稻地区,当地人自视为克钦人(景颇人),而非掸人。最后,在阿萨姆邦的西部边界,一般的阿萨姆农民也种植水稻。还要补充说明的是,在缅甸八莫和密支那行政区域里,先前的掸族各邦已不再是独立的政治实体,因此已无法在那里的谷地居民中非常明确地区分掸人和缅人。 32

① 在印度支那,被称为"黑泰人"(Black Tai)的一支不是佛教徒,但我在此关注的只是克钦山区的掸人。

② Milnie (1924); Cameron (1911); Lowis (1906).

* 即恩毛江(nmau hka)。——译者

31

地图 3　克钦人与掸人的人口分布

掸人几乎总在平地耕种水稻，以便可使用水牛拖犁牵耙。偶尔能在掸族社区见到第二章中提到的丘陵梯田，但在这个地区大多数梯田都是由克钦人耕作。

我在地图3和地图4中试图标出掸人聚落的一个大致分布情况，但通常这些小块居住地的面积很小，所以只有更大比例尺的地图才可以真正突显掸人和克钦人在地理分布上的“完全混合”状态。

缅人将掸人划分为缅甸掸人（*Shan B'mah*）[①]、中国掸人（*Shan Tayok*）和坎底掸人。粗略而言，缅甸掸人包括缅甸境内掸邦的掸人，这些掸邦的佛教大致上是缅甸本土化的教派，而且君王们（召帕[*saohpa*]）长久以来臣服于缅甸国王。中国掸人是指云南境内诸掸邦的掸人，其中最重要的几个掸邦位于腾越以南和萨尔温江以西。现在居住在缅甸八莫和密支那区域的很多掸人是近年来从云南移民而来，被缅人归为中国掸人。坎底掸人被视为缅甸掸人的一个分支，基于历史背景他们被认为在政治上曾效忠于以前的掸邦孟拱。 34

直至18世纪中期，缅甸北部的各掸邦都保有很大程度的独立性，并且往往向中国而非缅甸效忠。在18世纪后半叶缅甸和中国之间一系列不分胜负的战争中，伊洛瓦底江上游各种各样的掸邦（孟拱[Mogaung]、孟养[Mohnyin]、畹麼[Waingmaw]、八莫）看来站在中国人一边，结果遭到缅甸军队的摧毁。[②] 从18世纪末开始这些邦地已无固定的掸族君王（召帕）。它们被视同缅甸王室直属的封建封地。谬萨（*myosa*）职位的俸禄由国王直接赏赐，掸邦的执政官（谬蕴[*myowun*]）* 从阿瓦（Ava）** 直接任命。

坎底（Hkamti）[③]最初似乎是一个与孟拱王室有关的头衔。孟拱作为一个独立的政治实体被消灭之后，它仍被用来描述那些先前作为孟拱政治附属地的掸族邦国。

---

① 这种表达显然只在八莫和密支那区域通行；也见 Bennison(1933)，第189页。

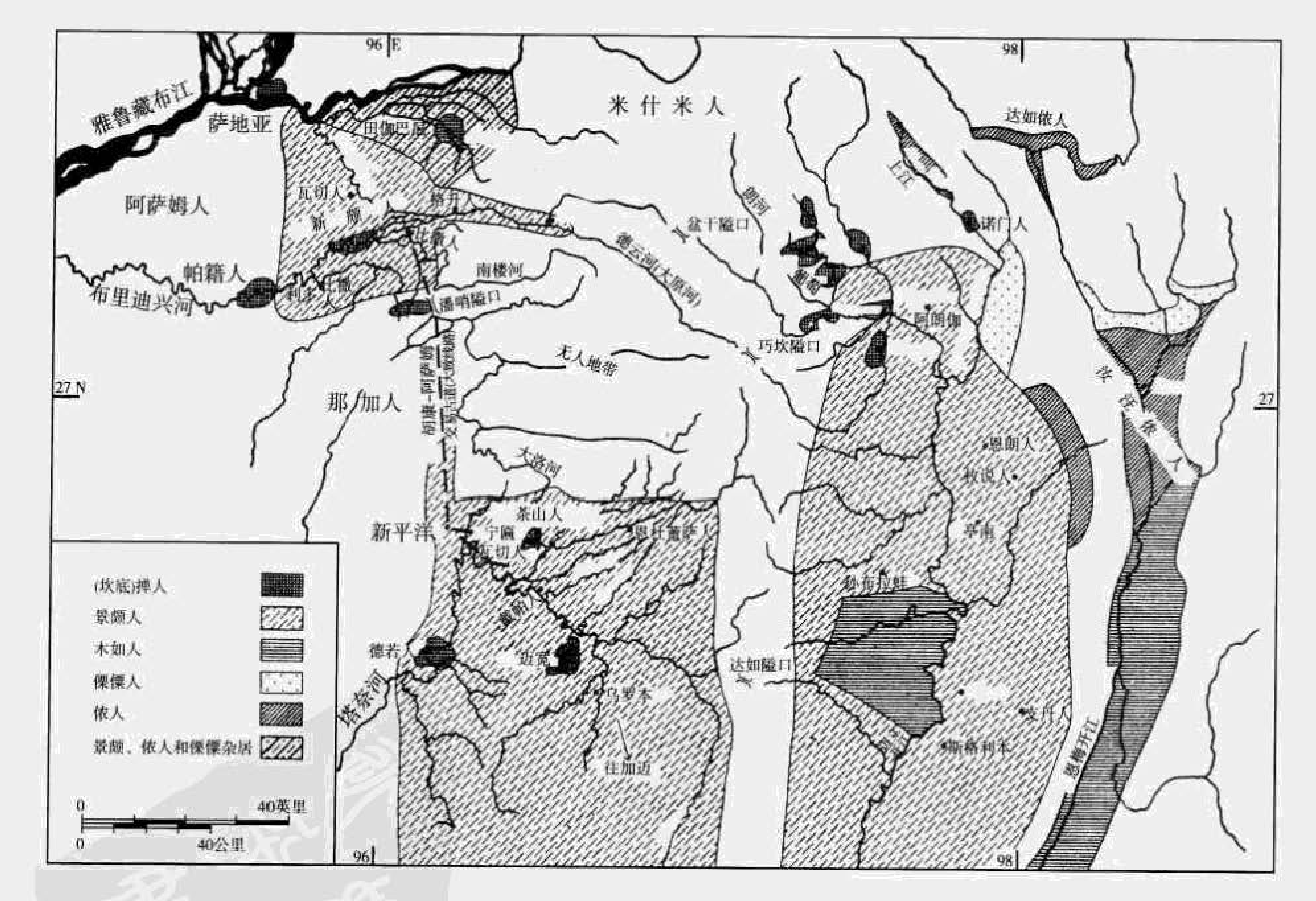
② 见 Imbault-Huart (1878)，其中 Meng K'ong = Mogaung；Meng Yang = Mohnyin。

* 谬蕴，又译尚温，是缅王任命的地方官称号，谬（Myo）是缅甸行政单位，谬的行政长官称为谬蕴。——译者

** 阿瓦，地名，也是缅甸古国名。——译者

③ 也被拼写为 Kanti，Kansi，Khampti，Khamti 等。

33



地图 4 克钦山区北部 1825 年左右掸人与克钦人的人口分布

由于这些坎底掸邦在克钦事务中起到了重要的作用，有必要在此详细列举：

1. 坎底弄（大坎底），现在是7个小掸族邦国的联邦，地理位置靠近伊洛瓦底江源头（迈立开江）。虽然是中国人最先移民至地，但在17世纪和18世纪，坎底弄似乎是孟拱的附属地。[①] 坎底弄在地图2上是葡萄（Putao）；所包括的邦国标在图4上。

2. 胡康河谷的掸邦，特别是那些迈宽、宁匾、德若的掸邦。这些掸邦如今在政治上大多依附于邻近的克钦人。据说他们的前人曾经有过封建形式的组织而且人数更为众多[②]（见地图4）。

3. 辛加林坎底，位于亲墩江上游的一个小掸邦。当地大部分人口是克钦人和那加人。掸人（包括其王室）似乎来自胡康河谷的宁匾[③]（见地图3和地图4）。 35

4. 阿萨姆的坎底，位于萨地亚的东部和靠近利多的迪兴河边（见地图4）。前者的先民大约于1795年自坎底弄进入阿萨姆。后者的居民源于18世纪和19世纪从胡康河谷进入阿萨姆的多部掸族移民。[④] 在过去120年中，阿萨姆的坎底弄人一直与阿萨姆人、米什米人（Mishmis）、那加人和克钦人（新颇人[Singpho]）混居在一起。[⑤]

5. 玉石矿是18世纪孟拱国王最初没落的一个主要原因，它在过去约六十年里被掌控在一系列克钦山官手中。这些山官，虽然被英国殖民官员视为克钦人，但他们模仿掸人的生活方式并与掸族家庭联姻。他们也获取了坎西（Kansi[Kanti]）督瓦（Duwa）* 的头衔，这表明他们是掸族原有领地的继承人。[⑥]

---

① Barnard (1925); MacGregor (1894).

② Kawlu Ma Nawng (1942), p. 41.

③ *Shan States and Karenni*, pp. 75—76.

④ Dalton (1872), p. 6.

⑤ 可特别参见：Pemberton (1835); Mackenzie (1884); Michell (1883)。

* 督瓦(Duwa)即山官。——译者

⑥ Herz (1912).

从上面这一列表中可看出，坎底这一术语的用法比较混乱，一是被用于表示一个据信是拥有共同族群起源的特定群体，二是被当作一个政治实体的名称。这种混乱也表现在更宽泛的词语“掸”的用法。几乎所有在克钦山区的掸邦都包括非掸族的人口。在很多情况下，非掸人口大大超过掸人。掸邦的政治首府毫无例外都位于灌溉水稻田附近的镇区，但这样一个掸邦的封建属地不仅包括其他种植水稻的掸族社区，也包括各种居住着非掸人口以及实行通垭经济的山区村寨。有时候，如此产生的政治等级制是颇为精致的。例如，在1895年之前，位于现今中国境内的掸邦勐畹不仅下辖在南畹谷地的掸族村寨，而且还统治许多现在属于缅甸边境地区的克钦居住地。在南畹平原的掸族村民通常并不直接向勐畹召帕而是向一个或多个克钦山官纳贡进税，然后由克钦山官向勐畹召帕进贡。掸族村民所交付的是稻米，而克钦山官偿付的是火药，这是一种在经济上令各方很满意的安排。[①]

36

参考《掸邦地名辞典》(*Shan States Gazetteer*)[②]可发现，1900年有大量克钦人的政治领地被纳入更大范围内的掸族封建体制中。克钦人和掸人的领地在政治上的完全分离要到英国统治缅甸的后期才通行，但这并非自然形成的现象，而是最高权力机构的行政干预的结果。

这些说泰语、信奉佛教、种植水稻的人群在地域上的如此分布，经常引起学者们的评论和进行历史假说性的推测。最常见的理论解释是：讲藏缅语的人和讲泰语的人代表两种完全不同的族群世系。说藏缅语的人被认为一直以来由北向南迁移。根据这一理论，公元8到12世纪之间的南迁移民暂时被向西渗透的讲泰语的掸人所阻挡。掸人的这一西迁与定都大理附近的掸族南诏“帝国”*的政治扩张相一致。后来，随着掸族政治力量的衰弱，讲藏缅语的人的南迁重新恢复。根据这一理论，说景颇语的克钦人是从北方迁移来的藏缅人中的最后一支；据说在18和19世纪之间他们“征服”了

---

① R. N. E. F. (1899), p. 3.

② Scott and Hardiman (1900—1901).

* 建立南诏国的人群的族属至今仍存在一定争论，利奇所言为当时西方学界的见解。汉语学界普遍认为南诏为今日彝族与白族先民所创。——译者

掸人，因而现在缅北的掸人只是这一蛮族入侵中散落的幸存者。[①]

没有必要对掸人的散居现象作出如此复杂的解释。正如冯·艾克施泰特所明确指出的[②]，掸(泰)文化的本质实际上就是与水稻种植密切相关。在克钦山区，任何一个适于种植水稻的田地上，我们见到的只会是掸人，很少有例外的情况。"克钦人"定居在平原和谷地，只是一种例外。反过来，在适于用通垭方法耕作的地区，我们见到的只会是克钦人。结论很明显：自掸文化初入此地以来，掸人居住地在过去任一时段的分布都不可能与目前的状况有实质性的不同。如果说以前的掸人口比现在多(这很有可能)，那也并不意味着掸人以前占据了更多的地盘；而只意味着现在的掸族居住地规模在以前要大一些。可能从来都没有掸人定居在山区。在诸如胡康河谷这些地方，可以看见克钦人以掸人的方式种植水稻，只有针对这些地方我们才可以推测克钦人"征服"或"驱逐"了掸人。但就这种情况而言，如果遇见讲克钦语的人用掸人的方式种植水稻，也可推论这些"克钦人"正在"变成掸人"。 37

很有可能在过去大约一千年里，整个克钦山区人口的迁移和变动剧烈，但要注意的是，这些变迁可能是在不影响平原和河谷地带掸人地位的情况下发生。所以，关于克钦和掸人其中任一方的历史材料和证据中，很少存在涉及对方的线索。

关于克钦山区任何一地的历史记载都是残缺不全的。我将在第八章概述这些史料以及我对某些关键问题的推测，说明这些问题的除了环境方面的佐证，其他再无任何材料。但因为在第八章中我主要关注的是克钦"历史"，所以最好在下文就说明我对掸人历史的推测。

可确认的事实中有这么一点：中国人在公元1世纪就已熟悉从云南到印度的多条通道。我们无法确定这些道路过去的具体路径，但因为穿越主要山脉的隘口数量非常有限，所以与我们现在所知的路径不可能差异很大。 38

---

① 关于这一论题有大量的文献，例如参见：Enriquez (1933)；Hanson (1913)；Lowis (1919)；Eickstedt (1944)。作为对这种理论的批评，格林(Green 1933；1934)已指出缅甸东北部落群在体质上的差异根本不符合其语言的分布；这就完全证伪了上述论点。

② Eickstedt (1944).

一种应算合理的推断是，掸人最初在河谷定居是与维持这些商贸要道有关的。有证据显示，通过在沿路合适的驿站派驻小型护卫部队保证了交通的顺畅。这些驻军为了自我补给，必须驻扎在适于耕种水稻的地方。这样形成的居住地就成为一个地区中心，这种地区拥有复杂的文化并逐渐发展成为一个小型的掸邦。

每个掸邦可发展到何种规模则取决于当地的地理环境。比如在坎底弄，适合开垦为水稻田的地方非常广阔，而实际上过去的耕种面积比现在要大得多。穿过坎底弄的商道在过去一个世纪里很少被使用，因此以往有更多的商队在此路通过时，这个居住地可能拥有更多的人口。

与此相对，在昔马帕(Sima-pa)的掸人社区的规模几个世纪以来少有变动。这一小块大约 3 平方英里的水稻地所处的海拔很高(大约离海平面5400英尺)。它正巧形成了从云南到上缅甸的要冲，同时也是以前从孟拱到腾越的玉石商队的必经之路。因而它的选址是极富策略的，而且确实已在此存在很久了。这里的面积很小，但一直以来它可能也就只有那么点大，因为从这里到其他任一掸族或汉人的社区都至少有一天的路程，而且可种植水稻之处都已全部被开垦(第 35 页，图 2)。

这一解释——认为掸族社区的选址和规模最初取决于商道的策略和经济——明显是推测性的，但比起那些把当今掸族居住区的分布解释为传奇般大规模军事征服之结果的理论，更符合已知的事实。[①] 我的论点有一个重要的推论，即我们所知的掸族文化，不应被看作引入了外部现成文化的一种复合体，如大多数权威人士所认为的那样。它应该是本土自然发展的结果，源于小规模军事殖民和山地原住民之间长期的经济互动。

39

掸人的发展进程，在戴维斯(Davis)对勐嘎(Möng Ka)的记述中有着很好的阐述。勐嘎今日的居民是说汉语的傈僳人；他们与类似的掸人社区，比如昔马帕，在总体文化特征上很相像。勐嘎这个地名是掸语。下面是戴维斯的说明：

---

① 无疑，掸人自己在传统上是用军事征服来解释这一问题的，可参考埃利亚斯的论述(Elias 1876)，但这些传说并不具有任何史学价值。

"在勐嘎这个种植水稻的小平原(海拔 5400 英尺)上居住着汉人和傈僳人。土地都已被开垦,但并不肥沃,人们依靠它只能勉强维持生计……勐嘎的头人被称为杨氏官,意为'姓杨的官员'。他的权位是世袭的。好像他的祖先在某个时期为中国朝廷征服了土著傈僳人,作为奖赏,他和部下就扎营定居下来,并由他和他的后人治理当地。傈僳人和汉人现在仍然和睦共处,最初的移居者无疑是娶傈僳人为妻,因此他们的后代同时具有傈僳与汉族血统。"[①]

还有其他各种证据支持这个观点,即我们认作是掸人的人群中有很多是山地部落民的后代,这些山民在近代才被更为成熟的掸族佛教文化所同化。例如,第一个访问坎底弄的英国人威尔科克斯(Wilcox)指出,"劳动人口中大多数是卡坡(Khaphok)族人,他们的方言与新颇语(Singpho)很接近。"[②]

卡坡(kha-phok)或卡珀(hka-hpaw)这个掸语词汇可被译为"克钦奴隶"。[③] 后来该领域的另一位权威巴纳德(Barnard)提出,在坎底社会中有两个低阶层的群体被称为散盆(Hsampyen,也即 *sam hpyen*)和石惹(*Share*)。[④] 在景颇语中这两个词的含义分别为"当职业雇佣兵的掸人"和"雇佣兵";这暗示这些低层掸人是景颇克钦人出身。与此同理,如果有人像我所做的那样,分析英文文献中出现的一系列记载着 1824 年和 1940 年期间官方或非官方关于阿萨姆的坎底情况的资料,他就不可避免地得出这样的结论:许多现在被归为坎底人(也即掸人)的祖先在一个世纪之前很可能属于其他族群,如新颇、傈僳或侬(即克钦)。

40

附录一详细说明了这种文化认同上的明显变化。我在这里要强调的是,我们现在所讨论的问题,即掸族社会的地理位置、相对的社会成熟度以及经济组织的主要特征,在很大程度上取决于环境。从该地水稻耕作经济

---

① Davies (1909), pp. 37－38. 勐嘎是从萨蕈到腾越的一个驿站。

② Wilcox (1832), p. 445.

③ Barnard (1934), p. vii. cf. pp. 222, 238.

④ Barnard (1925), p. 139.

的要求来看，掸族的聚落几乎不可能有别的形式。正因如此，我认为有理由把掸族社会系统当作在整体流变中相对稳定的一端。

在进行理论分析的后面各章中，我将把克钦社会系统——贡劳制和贡萨制——当作本质上不稳定的类型来讨论，而把与其相对的掸邦制当作是相对稳定的。如此处理的依据便是上述的经验材料。掸族文化现在的传播范围散布于从阿萨姆到越南东京（Tongking），南及曼谷和柬埔寨的各个地区。与掸人比邻的山民在文化上与掸人惊人地形态各异；而掸人，虽然他们分散居住在广大的地区，文化却惊人地一致。我的观点是，掸族文化的一致性与他们政治制度的一致性相关，而后者又取决于掸族实际情境中的特殊经济事实。我这样假设他们的历史，在过去几个世纪中河谷掸人在各地都同化着他们的山地邻人，但现实中不变的经济因素注定了同化模式在各地都非常相似，而掸族文化本身所做的调整相对很小。

克钦人

上面分析了关于掸这个术语的基本含义；克钦这一范畴较为复杂。首先来看这个词本身。*Kachin* 是缅文词汇ကချင် 的罗马字拼写。大约在 1890 年开始使用这一拼法。在这之前常用的写法是 *Kakhyen*（卡欠）。

在缅语中，这一范畴最初意义含混，泛指东北边境的野蛮人。该词第一次在英语中出现大概是在 1837 年。[1] 之后它被用以统称山地部落民，但不包括生活在八莫地区和北部兴威邦的崩龙人。和现在一样，这一人群当时包括说各种语言的人；所用的语言和方言包括现在所称的景颇语、高日语、木如语、阿儿语（Atsi）、勒期语（Lashi）和傈僳语。因此克钦最初就不是一个语言范畴。

缅语中关于族群的另一个范畴是最早被转化为罗马字体时作 *Theinbaw*（森博）。这个词出现在文献中的其他译法是新颇（Singpho）、新福（Singfo）、贞颇（Chingpaw）、景颇（Jinghpaw），等等。那些讲我们现在称之

① Hannay (1837); Burney (1837); Richardson (1837); Malcom (1837).

为景颇语的人用这个范畴自称。但正如英语中"我们大不列颠人"这一表达可被理解为包括或不包括苏格兰人、威尔士人和加拿大人，这多少取决于说话人的想法，因此"我们景颇人"(*anhte jinghpaw ni*)这一表达也同样意义不明。它通常包括大量自己不会说景颇语的人，实际上，这个词甚至可用来表达整个人类。缅语中主要将"森博"用于指代在孟拱地区和胡康河谷的野蛮人。他们似乎把它当作一个与卡欠截然不同的范畴。

英国人大约在1824年首次与说景颇语和其他"克钦"语言的人有政治上的接触；这些人在当时被称为新颇人和卡库人(Kakoo)。到了1837年，英国军事情报部门收集了大量的情报，不仅有关于阿萨姆的新颇人的，而且还有关于新颇人在胡康河谷以及孟拱东北部地区的部落亲族的。[①] 在这些报告中，新颇被用来指代胡康河谷说景颇语的居民以及他们在阿萨姆的近亲部落，而卡库则包括江心坡和孙布拉蚌(Sumprabum)地区的景颇人，以及木如人、勒期人、傈僳人，侬人和都凉人*。"卡库人"被看作是新颇的一个分支，但等级较低。[②]　42

看来那时认为英语中新颇这一范畴就是缅语中的"森博"，而卡欠这个范畴则是独立的。[③] 十年以后，负责部分原始情报工作的汉内发表了一篇论文：《缅甸的新颇人或卡欠人》[④]，从而把缅甸东部的山地人、胡康河谷和阿萨姆地区的新颇人，以及迈立开江和恩梅开江(N'mai Hka)谷地的各种"卡库"人归为一类。[⑤]

汉内把缅甸北部八莫所有人口划归两类：掸人和卡欠人。显然，最令汉纳印象深刻的是山地各个不同部落之间有着普遍的文化相似性。他知道他们并不说同一种语言，但他并不觉得这一点特别重要。

---

① Selection of Papers (1873); Wilcox (1832); Pemberton (1835).

* 都凉(Duleng)，缅甸境内的一个人群，其语言与中国境内的独龙族有相似处。——译者

② 关于"卡库"地区没有第一手的材料，但当时在阿萨姆有傈僳人、侬人和都凉人的村寨，在胡康河谷有木如人的居住地。卡库这一词语——也即喀库(*Hka hku*)——在景颇语中是"上游(人)"，与喀南(*hka nam*)下游相对。这里所论及的地区在地图4中作了标示，见第44页。

③ Malcom, ii, 243.

④ Hannay (1847).

⑤ Burney (1842), p. 340，也把卡坚人和新颇人归为一类。

汉内的观点直至19世纪末一直被普遍地接受。例如在1891年有一位作者①认为，说一种景颇方言的高日人和说一种木如方言的载瓦(Szi)(或阿几)人，是同一个"克钦亚部落"中"关系密切"的分支。因而克钦仍然是一个文化范畴，而非语言范畴。

然而在这一时期，克钦山区(Kachin Hills)一词却成为英国殖民统治下缅甸的官方行政术语，从而形成了一个相当武断的观念，认为克钦人是生活在一个特定地区的人，而不是具有特殊文化特征的人。我们比较一下43 分别在1892年和1893年公布的两个相互矛盾的政府指示，这一点就很清楚了。

(1892年) "在我们的驻防和定居村落范围内，对待克钦人的各部落和氏族……所依之标准，在各个方面都应该和对待那些与之混居的缅甸掸人和其他族群的同等。"

在这里克钦是一个文化范畴，但是，

(1893年) "只要在我们特别行政管理区之内，克钦的山地人将受到与低地不同的管理，一般的法律和税收标准只适用于低地。"②

这里克钦是一个地理上的范畴。

大约自1900年起，语言学家的民族学理念开始占主导地位。③ 格里尔森(Grierson)和其他学者提出，分析当代语言和方言的分布，可以揭示被视为现代人祖先的各"种族"在历史上的迁移过程。

这一理论所造成的影响之一是缅甸的人口普查，在1911至1941年间，缅甸的每次人口普查都按照"种族"进行分类，这里的"种族"是语言的同义词。④

---

① George (1891).

② R. N. E. F. (1893), App.; R. N. E. F. (1894), p. 3.

③ Lowis (1893), pp. 117—118.

④ Taylor (1923).

同样在题为《缅甸的部落》[1]和《缅甸的种族》[2]的手册中，人群事实上也是按语言来划分的。

用这一教条分析克钦山区就出现了悖论。克钦被认为是一个"种族"，那么他们应该拥有一种特殊的语言。所以景颇语词典被描述为《克钦语词典》。[3] 但这就意味着克钦山区那些不说景颇语的山地人就不是克钦人。所以在1911至1941年间的所有官方编制的人口资料中，把说木如语、勒期语、载瓦语、孟塔、庞语、侬语和傈僳语的人分列在别的章节，与讲克钦语(景颇语)的人区分开来。

无论在语言学家看来这是多么地符合逻辑，它在民族学上是荒谬的。44 传教士[4]、军队[5]和当地的行政当局[6]经常沿用汉内所提出的界定，继续把克钦当作通称来使用。我也将这样处理。

英国殖民政府撤离后，先前八莫和密支那的行政区域合并为一个半自治的政治实体，被称为克钦邦(the Kachin State，*Jinghpaw Mungdan*)，所以该地区中的所有人口，如果既非掸人也非缅人，那么大概就被官方认为是克钦人(景颇人)，不论他们说何种语言。然而在仰光大学里，克钦人仍然被认为是说景颇语的人！这实在太复杂了。

按我的用法，克钦一词可按照三种标准细分：(1)语言学上的，(2)地域上的，(3)政治上的。从本章结尾部分开始，本书所关注几乎都是政治上的区分，尤其是克钦人自己用贡萨和贡劳来表示的政治区分。在后面的讨论中我几乎不会提及语言上的划分。那并不意味着我认为语言上的差异不重要，而只是因为我自觉未必能胜任这一主题的详细探讨。

不过，由于关于这个地区现有的许多民族志是按照语言上的分类来撰写的，因此我有必要对这些类别作一说明。同时我也应该，至少大致地，说

---

① Lowis (1919).

② Enriquez (1933).

③ Hanson (1906).

④ Hanson (1913)，第一章和第二章。

⑤ Enriquez (1933), p. 56.

⑥ 《克钦山地部落管理条例》(*Kachin Hill-tribe Regulation*, 1895)，陆续修订于1898年、1902年、1910年、1921年、1922年、1938年。

明这些语言学上的类别与我自己主要关注的政治差异有何关联。

在克钦山区,可辨识的方言不胜枚举。语言学家通常把它们划分为(除泰语之外)四种独立的语言,每一种又包括众多的分支。有几种方言的确切划分——例如阿儿语、孟塔语和庞语——似乎有待商榷,但下面的分类还算是被普遍认同的。

1. 景颇语(Jinghpaw)——所有的方言大致能互通。
   (1)普通景颇语(Normal Jinghpaw)——如教会学校所教授的
   (2)高日语(Gauri)
   (3)茶山语 (Tsasen) 45
   (4)都凉语(Duleng)
   (5)喀库语(Hkahku)
   (6)腾奈语(Htingnai)
2. 木如语(Maru)——有大量的方言,据说彼此不能通话。
   (在缅语和景颇语之间,木如语更接近于缅语)
   (1)普通木如语(Normal Maru)—— 如学校中所教授的
   (2)勒期语 (Lashi)
   (3)阿儿语(Atsi)—— 似乎是木如语和景颇语的一种混合语。
   (4)孟塔语(Maingtha)或阿昌语(A'chang)—— 似乎是阿儿语和掸语的一种混合语。
   (5)庞语 (Hpon)——可能是木如语的一种方言。
3. 侬语(Nung)——有几种不同的方言。汝汪(Rawang)和达如(Daru)方言据说互不相通。从语言学上看,在藏语和景颇语之间,侬语更接近于藏语。侬语南方的各种方言可能与木如北部方言相融合。[1]
4. 傈僳语(Lisu)——有几种地区性的不同方言。这种语言与景颇语和

---

① 因此有文献提到一个被称为 Naingvaw 的族群,他们被称为北方的木如或黑木如;但 Naingvaw 在木如语中的意思只是"Naing(侬)人",而且是南方木如人平常用来指代侬人一个称谓;例如参见 Pritchard (1914)。关于侬人的最出色描述,可参见 Barnard (1934)。

木如语的差别都很大，但其语法却属缅甸语一类。在本书所讨论的“克钦山区”中，说傈僳语的人并不重要。

在边缘地区有些重要的方言群很难被归人这些类别中。例如在伊洛瓦底江西面的杰沙(Katha)行政区，有一个大约40000人的族群被称为葛笃(Kadu)人，他们在文化上多少接近缅族文化，但他们的语言似乎混合了浓重的景颇语和其他克钦方言。我不知道本书在后文所作的概括在多大程度上适用于(如果有一些适用的话)这些葛笃人。与此类似，在克钦山区的西部边界上，景颇语中融合了那加和库奇(Kuki)方言。在这里，语言上的混乱也与掸族、克钦人和那加人之间复杂的政治关系有关，但是目前还没有关于这方面的详细资料。[1]

有些克钦方言只在一个特定地区出现——比如高日语、茶山语、庞语——而另一些散布在广泛的地区，并与当地其他语言相混杂——比如，和木如语、阿几语和普通的景颇语。在地图3和地图4中，我尝试根据已知的情况大致标出这些语言的分布情况。但这些充其量只是非常近似的信息。首先，普通景颇语作为通用语言(*lingua franca*)广泛地被母语相当不同的族群使用——在克钦山区的西北边缘的许多那加村寨就是这样；其次，说各种语言的族群高度混合，因此在小比例尺的地图上无法标明说同种语言的小块。我可以举个例子来说明后一点，1940年在帕朗(Hpalang)这个克钦社区(第四章中要详细分析的对象)中，被当作“母语”来使用的就有不下六种的不同方言，而社区总共不过130家住户！

46

对于这种情形，语言学家感兴趣的是它历史层面的问题——这一奇异的分布是怎样形成的？这个问题可激发丰富的想象力。我认为有几种可能，但因为没有什么证据可支持其中任一种推测，只能暂时存疑。但这种语言分布另一层面的问题所受的关注则要少得多——对于当代这些人群而言，语言上的差别对他们的生活意味着什么？此地拥有几乎相同的文化的人保持着语言上的差异，给自己带来了巨大的不便，这是为什么？

---

① Grant Brown (1925)，第二章和第八章；Dewar (1933)。

语言学家认为从客观上来看，讲同一种语言的人群必然是一个最重要的单位。他们使用“那些木如人、那些勒期人、那些景颇人”这样的表达方式，并把这些人群称为“种族”。无疑，语言集团在地区上总是非常重要的。在一个混居了说傈僳语、阿几语、木如语和景颇语的社区，说景颇语的人作为一个群体在对抗其他人时，互相之间一定具有某种团结。但不能就此推测，在整个克钦山区所有说景颇语的人在某种程度上就是一个社会群体，有别于所有讲阿几语或讲木如语的人。从政治上看，阿几人作为一个群体与贡萨景颇人是很难区分的。

47 语言对于群体团结的重要性并不是由基本原理所决定的；这是个需要探究的问题。根据我自己的田野经验，我相信一般的克钦人和一般的英国人一样对方言甚至口音上的差异很敏感；但关于这些差异的意义，他们的理解与语法学家不同。我想，用英伦三岛上对应的现象来作类比，可以更好地理解整个情境。

在英国，我们在几个不同的方面使用语言认同(language identity)。

首先，语言的统一可被用作社会阶层的标记。在英国“公学口音”(public school accent)在这方面是一个极易被感知的标准。关于这个英国中上阶层的语言我们会发现：(1)它不是任何一个地方的口音；(2)虽然以这种口音说话的人相互并不熟悉，但光凭这一表征他们就可以轻易地识别彼此的身份；(3)这一精英阶层的言语方式经常会被非精英阶层的人所模仿，以致其他方言形式逐渐消亡；(4)精英阶层的人认识到这一模仿问题后，为让自己区别于普通民众就不断地创造新的语言花样。

在缅甸北部，泰语和景颇语在这个意义上都可被看作“中上阶层”的语言，虽然目前泰语的地位正在下降。从历史上看，讲泰语和景颇语的族群一直在同化那些说那加语、木如语和崩龙语的族群。这种同化并非主动性的征服策略所致，而是因为几个世纪以来在语言混杂的地区，政治权力一直掌握在说泰语和景颇语的贵族手中。所以“变成泰人”或“变成景颇人”在政治上和经济上是有优势的。作为回应，真正的泰族和景颇贵族就转而发展他们自己的言语方式。为此他们就在自己的日常谈话中加入大量取自宗教仪式的、华丽和诗歌化的表达方式。两个说景颇语的陌生人碰面时，他们的口

音和措辞透露的不仅是他们的出生地，还有他们的社会阶层。

第二，语言的统一可被用作政治或“民族”团结的标志。在英伦三岛，说[48]威尔士语的能力就是这样一个标志。应该指出，在这个有民族主义倾向的威尔士语共同体中，许多人在日常事务中仍使用英语，而使用他们的“母语”实际上是以极大的不便为代价的。

在缅甸北部，像庞人、孟塔人、高日人和都凉人这些有着各自地方性语言的群体（以及没有受到语言学家关注的其他许多类似的语言群体）也具有这种政治上的团结性。这些群体各自通常有着共同的起源和继嗣，并有大量共同的习俗。在这里，语言上的统一只是充当把“我们”从“他们”那里划分出来的众多标志中的一个。

第三，语言的统一可能是历史的遗存。大多数爱尔兰人继续说英语，这是个客观事实，有着自身的历史原因。我不认为这个事例中的语言统一就体现了社会团结的深厚情感，我也不同意另一种观点，即认为爱尔兰人与英格兰人使用同一种语言是历史的巧合而没有社会学上的意义。那些能解释爱尔兰人说英语的历史事实，同样能说明当今爱尔兰社会结构其他方面的问题。

当今缅北的语言分布情况应该被看作一种历史的遗存。今天说景颇语、木如语、侬语、傈僳语和泰语的社区都杂居在一起。这些语言群体在过去的某个时间段应该是分开居住的。如果能发现当今这种格局是怎样形成的，无疑有助于我们理解当今的社会状况。遗憾的是，对这些问题进行历史重构非常困难。过去所作的种种假设，大多数是相当荒谬的。

正如我已指出的，下述观点一直被当作教条接受：那些说同种特定语言的人组成了一个独特和可界定的单位，而且这个单一的人群总是有着特定的文化和特定的历史；因此，如果我们描述这一语言的历史，也就同时在描述着说这种语言的群体的历史。我们在文献中看到有学者提及缅甸“种族”[49]和“部落”，他们指的就是这种群体。

这种简便的学术理论并不符合经验材料。很容易证实，这些据信是不同“种族”和“部落”的族群中大多数其实是相互通婚的。而且，甚至在过去的一个世纪中，有相当多的人从原来的语言群体那里转入另一个语言群体。

可见语言群体的形成既不是因袭的，也不是固定不变的。[1] 这就证明了整个历史-语言论的荒谬。例如，根据语言学的标准，崩龙语属于南亚语系的一种语言形式。因此根据语言学家的观点，崩龙应该是克钦山区所能发现的最古老的“种族”。同理，说泰语的掸人应该是最晚移入该地区的“种族”。既然种族、文化和语言被认为具有一致性，那么应该可以得出这样的结论：崩龙人在文化上与他们的掸族邻人很不相同。但实际上掸人和崩龙人互相通婚，而且在总体文化上，以种茶为业的崩龙人比该地区其他任何山地人都更接近掸人。而且崩龙人和掸族同属一个政治体系。

我对克钦山区语言分布的兴趣主要并不在于它作为历史依据的价值，而在于这个表面现象的吊诡之处：在有些地方克钦人似乎对语言过度保守——以至于毗邻相居并同逛一个掸人集市的小群体，还是继续说着完全不同的语言——而另一些人则似乎像换件衣服那样心甘情愿地更换他们的语言。[2]

这一悖论的两个侧面都用实例证明了同样的社会事实，用我的术语来说也就是，一个人说这一种语言而不说另一种语言是一种仪式性的行为，它是个人身份的一种声明；与邻居说同种语言表达了他与这些邻居的团结，而说与邻居不同的语言则表达了他们之间的社交距离甚至敌意。

50 在任何一个政治体系中，都有彼此作为派系对立的亚群体。这样的亚群体或地位相当，或有高下之分。使用共同的语言是一个亚群体表达其一致性的一种方式。

因此，关于帕朗社区同时存在着六种不同的方言，一种解释是：它是一个派别林立的社区。在帕朗，说不同语言的六个群体就是六个不同的派系，用语言作为标志来表明其群体团结和群体差异。

在克钦山区的某些地方，我们会发现这种语言分裂主义的极端例子，而在另一些地区，“混居”的克钦亚群体都乐意采用景颇语言，根据上面所提出的论点，这一经验事实应该被视为两种不同政治意识形态的标志或象征。

---

① 关于这一点的证据，可参见附录一。

② Grant Brown (1925)，第二章；Green (1933)，p. 235。

这就把我们引入关于贡萨与贡劳的话题，我将在下文详论。以下稍加概述应该足矣。

简而言之，贡萨意识形态把社会表述为大规模的封建邦国。这个体系意味着社会世界中有阶序的等级制，也意味着大规模的政治整合。各个群体之间都有固定的关系。它像罗马天主教会一样无所不包；理论上排斥派系主义。我认为，在这种政治集权的有效运作与长期存在地方化语言差异之间有种内在的不相容。所以，如果我们发现一个政治体系包含了说不同语言的群体，而这些群体在一个等级制度中按三六九等排列的话，那么语言状况可能明显是不稳定的，而且厕身高等级的语言群体往往会同化低等级的语言群体。我们欧洲社会的经历明显就是如此，而这出于非常简单的经济原因。对于个体而言，在语言上与有政治经济影响力的人相认同是很有利的。

就克钦人的情况而言，如果专制和等级制的贡萨政治体系如理论上所推想的那样有效运作，那么我们大都可以发现在这些贡萨山官统治之下的政治区域中，语言往往趋向于统一。 51

与此相对的另一种克钦政治理论是用贡劳来表示，其极端形式是无政府的共和主义。每个人都与他的邻人一样优秀，没有等级之分，也没有山官，有如与天主教理论相对的新教理论。在贡劳制度下派系主义当然很普遍，每个地方性小单元都是个独立的政治实体。我认为在这种情况下，由于每个小村寨的头人都乐于显示自己与其邻人同样出色，因此我们会发现哪怕在名义上集权的政治权威之下，也存在着一种绵延不断的语言派系主义。

我必须承认这个理论如果有效，那就意味着语言和方言的分布会与实际情况有所不同，不过我将在下文解释这一点。

先来看看有关的事实。就地区和语言群体而言，贡萨和贡劳政治体系的分布情况大致如下（见地图 2 和地图 3）：

A 地带　在这里只要是克钦人，几乎都说景颇语。其中也有一两个有木如和傈僳血统的小群体，在胡康河谷还有大量自称是“阿萨姆人”出身的群体。不过，所有这样的群体都有采用景颇语的倾向。这个地带既包括贡萨地区也包括贡劳地区，但方言和政治形式之间并无明显的对应。例如，景颇语中特

色最鲜明的一种形式是居住在胡康河谷北部和阿萨姆的茶山(新颇)人所说的方言,但说茶山方言的人一部分是贡萨人,另一部分则是贡劳人。

B地带 多种语言并存。这个地带被认为可分成三部分:

1. 缅甸的北部掸邦地区——在此说景颇语、阿几语、木如语、勒期语、傈僳语、崩龙语以及掸语的社区以一种奇异的方式混合。整个部分在政治上是贡萨。在英国对这里专断地施以行政区划之前,所有这些山村在理论上都是当地各掸人召帕的属地。(地图2的B地带,北纬24度。)

2. 中国掸邦地区。也普遍存在类似的多种语言混杂现象。"克钦人"
52 大部分说阿几语,都是贡萨,理论上都依附于当地的掸人召帕。中国政府对"克钦人"的治理似乎向来比英国在缅甸的统治更为间接,因而中国的掸人召帕虽被他的中国统治者课以重税,但他在辖区的政治影响力要比在英治缅甸下的召帕大。(见地图2。B地带从北纬24度到北纬26度。)

3. 南德迈地区。这里并存着傈僳语、侬语及其介于两者之间的方言,诸如当色尔(Tangser)和根防(kwinhpang)。侬人在这里是贡劳,某些傈僳与侬人混杂的社区也是贡劳。大多数傈僳村寨似乎以一种很不同于克钦贡萨制的阶层分层制度进行组织。出于这个原因,我认为萨尔温江谷地主要是傈僳人的地区不应算在克钦山区范围之内。

C地带 这个地带的南部地区主要包括萨董和南坎之间的边界地带。这里的语言混杂情况类似于B地带中的第一个地区,不过此地崩龙人很少。我认为在1940年这里所有的村寨名义上都是贡萨,但这可能由于行政部门对世袭山官的偏好。许多"山官"并未完全得到克钦人自己的承认。

这个地带的北部地区包括恩梅开江谷地及其以东的山区。这里的人说木如和勒期的各种方言。也有众多的傈僳人和少量汉人。几乎没有人说景颇语和阿几语。木如和勒期社区中的大部分看起来是按贡劳原则组织的。目前关于这个地区的民族志还相当不足。

上述这些情况呈现出的规律只有三条。第一,说阿几语的人都是贡萨,而且居住在恩梅开-迈立开江汇流处以北之地未见有阿几人。第二,只要聚落中有人说景颇语,说明了其中至少有一部分人是按贡萨原则组织的。第

三，凡在无人说景颇语也无人说阿儿语之处，就不存在本书所描述的贡萨制。

我将在最后一章再谈这个问题，并讨论我们分析过的事实在什么程度上符合我的论点，即采用一种新语言和沿用旧语言都可视为一种仪式行为。

并非所有的克钦亚族群的分类都是基于语言的，有些分类基于地域，而有些则同时基于地域和语言。在（边码）第 44 页和 45 页上列出的方言中，高日、茶山、都凉、孟塔、庞语和几种侬语方言大致上是地区性的。因此，提到一个高日人、茶山人或都凉人就如同提到一个约克郡人一样。问题的关键是他出生在一个特定的地方；即便你碰巧是在伦敦遇见他而且他也不会说约克方言，他仍然是个约克郡人。令问题更为复杂的是，克钦人自己往往以亲族群体的称谓来定义自己的社会。所以诸如茶山或都凉这样的范畴习惯于被描述为阿缪（*amyu*）——即"氏族"（Clan），氏族都共有一个祖先，族名即得自这个祖先。 53

在这些例子中，整个方言群体就居住在一个特定的地区，而且据信有某种基于亲属关系上的团结，因此，乍一看我们研究的是一个相当于通常民族志意义上的"部落"实体。那么为什么我不满足于把诸如高日这样的群体当作一个独立的民族志单位来研究，并且也就到此为止呢？为什么要把事情弄得如此复杂，连另外的这些克钦方言和语言都要扯进来呢？以阿儿语的人群分类为例可以很好地解释我的做法。来看看下列事实材料：

正如我们已经提到过的，阿儿是一种独特的方言。从语言学上看它似乎是木如语和景颇语的一种混合语。[①] 所有的阿儿村寨都有贡萨组织。说阿儿语的人居住在迈立开江-恩梅开江汇流处以南，但分布得相当分散。说景颇语的人承认阿儿人有自己的语言，但声称后者还具有其他独特的习俗（*htung*）。因此一个阿儿人未必一定讲阿儿语。事实上居住在孟拱南部的人几乎都讲景颇语[②]。阿儿的山官们认为自己都属于同一世系，亦即勒排-支丹-奥拉（Lahpai-Shadan-Aura）世系*。在勒排-支丹世系中，奥拉这个分支拥有

---

① Davies (1909), Loose Vocabularies.

② Enriquez (1933), p. 46.

* 指居住于支丹地区的别名为奥拉（Aura）的勒排姓氏，即景颇族载瓦支传说中官家始祖勒排堂（Lahpai Tang）的子孙。——译者

众多很有势力的、讲景颇语的山官。奥拉世系本身也包括高日诸山官。因54此，讲一种景颇方言的高日山官和讲木如语方言的阿几山官常被认为是同一世系的兄弟。而且讲景颇语的高日人和讲木如语的阿几人之间的这种关联并不仅限于贵族阶层。两个语言群体中许多平民世系也是“同一”的，例如：

高日世系名	阿几世系名
达石(Dashi)	朵石(Dawshi)
张玛(Jangma)	张麽(Jangmaw)
梅卡(Mahka)	梅和(Mahkaw)
孙努(Sumnut)	孙鲁(Sumlut)，等等

这一认同在全社会得到承认。达石是朵石的世系兄弟。一个高日达石人可以顺理成章地与一个阿几张麽人婚配，却不可与一个阿几朵石人通婚。

另外，如果我们还注意到高日地区毗邻阿几地区，而且他们虽然说景颇语但通常与阿几人，而非其他说景颇语的人群，进行政治结盟，那就很容易理解，尽管居住在一定的地区，但高日绝不是一个可分立的民族志区域单元。阿几人和高日人，虽然分属不同的语言群体，不可能被当做相互分离的社会，因而我们也不能把高日认做是一个独立的“部落”。

克钦人除了把地方性的语言群体当做氏族一样来称呼而带来种种混淆之外，还有另一个令人困扰的习惯：他们在提及氏族时，言谈之中好像氏族就是地方性群体！1885年之后的一小段时期里，英国殖民官员被这种情况弄得晕头转向，以至于他们真的试图将克钦山区划分成不同的“部落”区域——“部落”在这里被用来当做景颇的山官氏族：木日、勒托、勒排、恩孔(Nhkum)和木然(Maran)。[①] 其实可以这样解释这个问题：在克钦贡萨制度下，一个山官所管辖的领地被认为“属于”这个山官的世系，因而也“属于”他的氏族。比如帕朗的山官属于木然-恩麽威(Maran-Nmwe)世系；因此它常被说成是木然人的土地或恩麽威人的土地。但这并不意味着帕朗中的人口大多有着恩麽威血统或木然血统。克钦社会中主要的继嗣群体(除了茶55山和都凉)没有一个是地区性的。在阿萨姆有勒排人、勒托人和恩孔人，而

① 莎士比亚(Shakespear 1914)在论述时仍把这些散布的氏族当作居住在不同区域的独立部落。

在景栋(Kengtung)北部同样有这样的勒排人、勒托人和恩孔人。亲属体系的主要框架覆盖着整个克钦山区,并跨越了所有政治和语言的边界,只有克钦人和掸人之间的分野是例外。正是这一事实,而非其他什么情况,证明了在对这样一个多种语言并存的辽阔区域进行严格意义上的人类学分析时,使用克钦这一概念是合理的。

语言之外,克钦山区不同地区之间最明显的文化变项是服饰。除了傈僳人,各地克钦人居住的房屋都大致相似,耕种土地的方式也大致相同,所遵守的宗教规则也大致相似,在很大程度上他们也共享一套共同的神话和传统体系,但他们在服饰和物质文化的细节上却有广泛的不同。这些差异大致上是地区性的,和语言差异之间关联不大。服饰无疑很容易被用作身份差异的象征,但我并不了解克钦人不同装扮的原因和理由。为什么侬人着白而有些克钦人着黑?为什么有些克钦人的服装饰以织锦图案,而另一些克钦人的服装只饰以素朴条纹?为什么北部(喀库)克钦人穿长筒裙而南部克钦人穿宽摆裙?我完全不知缘由。对于研究物质文化的学者而言,这方面的确大有可为。

我在地图 2 上标出的是按气候划分的地带。克钦人对各个区域有自己的命名。例如省普洛嘎,意为东部地区,大致相当于八莫和萨董地区;省立嘎意指北部兴威邦;腾奈嘎,意为低地,指孟拱和杰沙之间的地区;喀库嘎,意为上游地区,在恩梅开-迈立开江合流处以北,如此等等。我在(边码)20页提及的服饰差异,大致对应于上述这些名称不同的区域;但我不知道这是为什么。

方便起见,我将用一个术语汇总来结束本章,它将归纳上面这些相当繁 56 琐的信息。所列词汇及其含义如下:

掸人

居住在谷地,种植水稻。都是佛教徒。阶层分为贵族、平民和低等种姓。除一些低等种姓的平民以外,所有掸人都讲泰语的方言。在政治上建立掸邦(勐[möng]),各掸邦都有其世袭的国王(召帕)。这些勐有时自成一

体;有时联合成为更大规模的勐。

这些大勐中最重要的可分为三大类(我只提及那些在克钦山区范围之内的):

1. 缅甸的北部掸邦,著名的有北兴威和南兴威、孟密、锡箔、芒伦。(最南至景栋邦也会见到少量克钦人。)

2. 中国的掸邦,著名的有勐卯、遮放、勐磐、勐厅、耿马、芒市、南甸、干崖、麓川、勐畹、勐连、盏西、镇康、勐勐、户撒、拉撒、盏达。中国的方略是一有机会就用中国官吏取代掸人召帕,因而上面提到的几个掸邦已不再作为独立的实体存在了。据称在1900年左右中国境内曾有约36个独立的勐。

3. 上缅甸的坎底掸邦。如今这些掸邦包括在坎底弄(葡萄)、胡康河谷和辛加林坎底(亲墩江上游)的掸人聚落。阿萨姆的萨地亚附近也有一些坎底掸人聚居点。历史上这些掸邦与曾经在上缅甸盛极一时的掸邦结盟,后者包括八莫、孟拱、孟养和畹麽(密支那)。现今在这些地区仍有大量掸族人口,而且孟拱君王的传统权威仍对缅北政治具有影响力。

崩龙人

本书并不论及崩龙人,但他们与掸人及克钦人的相似之处需要加以说明。典型的崩龙人是居住在东彭邦(缅甸的北部掸邦)的山地人。他们用通垭(游耕)的方式种稻,但经济上主要还是依靠种茶以从外地换取稻米和现金。崩龙人讲不同的方言,都源自通用语——崩龙语,与此处讨论的其他群体的语言都很不同。东彭邦的政治组织方式与掸邦相同,但在村寨一级的组织方式则与掸邦村寨有着重要的不同。

57

崩龙人是佛教徒。

在东彭邦以外还有许多崩龙人的定居点,它们是不同掸邦的组成部分。这些崩龙人的村寨在地理上与克钦山寨混杂,但他们之间极少通婚。洛伊斯(Lowis[1903])提到崩龙人以前曾拥有许多现属克钦人的领地。但并无可靠的证据支持这一论点。

克钦人

我把它当做一个通用范畴来指代克钦山区所有不是(甚至是名义上)佛教徒的人。在这个意义上的克钦人包括讲许多种不同方言的人,其中最重要的已在上文列出(见本书边码第 44—45 页)。

克钦社会包括大量不同的政治组织形式,不过它们可被归为两种极端的类型:贡劳和贡萨。

1. 克钦贡劳——一种“民主制”政治组织,其政治实体是单个的村寨,不存在贵族和平民的阶层差异。

2. 克钦贡萨——一种“贵族制”政治组织。其政治实体是称为孟(*mung*,可比较掸族的勐[*möng*])的领地,首领是具有贵族血统的君王,被称为督瓦,袭用早(*Zau*)这个头衔(可比较掸族的召[*Sao*])。

所有克钦人承认存在着一个精致的父系氏族制度,其裂变形式复杂。这套氏族体系的各世系群通过分支化遍布整个克钦山区,并跨越了所有语言和地方习俗的边界。

景颇人

我将该术语严格地用作一个语言范畴。景颇人是指讲一种名为景颇语方言的克钦人。现在克钦人自己往往用景颇人一词来称呼我这里所指的克钦人。在本书中我将避免这种用法。

都凉人

说景颇语的克钦人,居住在迈立开江(伊洛瓦底江)以东和上江(南迪桑河)以北地区。所以他们是离坎底弄掸邦最近的克钦人。他们因出铁匠而远近闻名。在组织结构上是贡劳(见地图 4)。

58

茶山人

说景颇语的克钦人，居住在胡康河谷的北部和西部地区，在阿萨姆东部也有居住，在那里他们被称为新颇人。茶山人同时包括贡萨和贡劳群体（见地图 4）。

高日人

说景颇语的克钦人，居住在克钦山区一个虽小但很重要的地区，八莫东部。在其他地方也有些孤立的高日村寨。在组织上他们是贡萨（见地图 5，第 75 页）。

阿几人（Atsi，也作 Zi）

克钦人的一个重要的分支，大部分人讲阿几语，大致介于木如语和景颇语之间。阿几社区广泛散布，但不出现在恩梅-迈立江汇流处以北。阿几在组织上是贡萨。许多阿几世系群，包括那些山官世系群，与高日世系群是“相同”的。

孟塔人（又名阿昌人、孟萨人）

云南孟萨掸邦的平民。组织结构是掸邦；所有人都（至少在名义上）是佛教徒。他们的语言是阿几语或接近于阿几语。一些阿昌人承认与紧邻的阿几克钦人之间有亲属关系。不知由于什么原因，斯科特和哈德曼（Scott and Hardiman，1901；第一部分，第一卷，第 390 页）错误地把孟塔人连同都凉人合称为德伦（Tareng）人。这个错误最近又出现在托马斯的著作中（Thomas[1950]，p. 10）。

木如语

恩梅开江以东和中国边境以西的克钦人所讲的语言(包括多种方言)。在这个地区以外也有大量说木如语的聚落。有一些,或许是木如人中的大多数,按贡劳模式进行组织。但也存在木如山官(比如达邦[Dabang]氏族),而且那些与其他克钦人混居的木如村寨也并无困难地融入了贡萨组织。他们与其他克钦人群自由通婚。

勒期语

是木如语的一种方言,使用范围是恩梅开江以西木如主要地区的某些村寨,还有别处的一些聚落。一个勒期人和木如人之间的区别,与一个高日人和阿几人之间的区别相似,也即两者同属一个亲属体系。大多数勒期人似乎按贡劳制进行组织。 59

侬人

居住在恩梅开江与美克江合流处以北,恩梅开江上游两岸高山地带(南德迈)的人群。这个地区的交通非常困难,语言差异很大。侬人在南部逐渐与木如人融合;而在北部则与萨尔温江上游和藏区边界上各种不太为人所知的"部落"相融合。克钦山区内的侬人通常进贡给比他们强大的邻居,即萨尔温江上游的傈僳人和倮倮人(Lolo)、坎底弄的掸人以及江心坡北部的景颇人。和木如人一样,除语言之外,侬人的大多数文化特征都与景颇人非常接近。侬人与其他克钦人之间经常通婚。在部分地方,侬人村寨与傈僳村寨紧密地混杂。侬人的组织在针对内部事务时是贡劳制,但向掸人和景颇等外部人群纳贡时,就采用贡萨制(见地图 4)。

傈僳语(又名岳音语[Yawyin])

居住在木如主要地区以东、萨尔温江谷地的山民所讲的语言。大多数讲傈僳语的人,以及与他们有关联并居住在更为南面的利梭人(Lisaw),都不在克钦山区之内。他们的政治组织模式遵循阶层分等原则,但与克钦贡萨模式截然不同。

在克钦山区整个东部边界上都有讲傈僳语的独立的小聚落。这些社区通常和邻近与其通婚的克钦族群有政治上的关联。出于通婚的目的,傈僳氏族被杜撰为等同于克钦氏族和世系群,因此克钦人的亲属网络被扩展而容纳了这些说傈僳语的人。

在本书中,只有当克钦人的亲属组织关涉到傈僳人时,我才会论及后者。

中国人

本书中提到的中国人大多数是祖籍在瑞丽江以东高地上的云南人。在宗教方面,有些人名义上是穆斯林。在族性上他们与其他族群没有太大的差异,也可被称为民家(Min Chia)或中国傈僳人。克钦山区的大多数中国村寨起源于缅甸与云南之间的商队贸易,在运输卡车出现之前,货物都由中国的车夫赶着骡队行运送。这里论述的中国村寨也是为这些骡马商队而备的驿站地。中国人和他们的克钦邻人通婚的现象不常有,但也并不罕见。

60

上述这些材料所呈现的是这样一个问题:在整个克钦山区有着相当多各有其名的族群,各自在文化上是独特的,或在其中有些方面是独特的。在有些地区,这些族群各有各的聚落,边界明确;而在另一些地区,他们都聚居在一起。因此,对克钦社会组织的研究不能套用把文化群体当作社会孤岛来研究的传统方式。

民族志上的这种传统方法可以这样来概括:假设在某个多少是任意选取的地理区域中,存在着一套社会系统;这套社会系统中的人属于同一种文

化;社会系统也是统一的。因此,人类学家可以为自己选择一个"大小适宜的"地区,详细考察这个地区所发生的所有事象;通过这一考察他有望得出结论,以揭示在该地区运作的种种组织原则。然后他可以对这些结论进行概括,并就这一被视为整体的社会的组织情况著书立说。

显然,对于克钦这个案例,用这种概括法是无效的。这里的社会系统并不统一。人类学家的研究结论会因为他凑巧从几种可能的类型中选择了哪类地点来详细考察而产生巨大的差异。有鉴于此,我自己准备采用下述方法进行考察:

我假定在一个多少是任意划定的地区——即克钦山区——存在着一套社会系统。山间的谷地也包括在内,因此掸人和克钦人在这个层面上是同一社会系统的组成部分。在这一大社会系统内,在任何给定的时间段里,存在着多个相互依存但显著不同的亚系统。三种这样的亚系统可称为掸邦、克钦贡萨和克钦贡劳。仅从组织模式上看,这些亚系统可被当作同一主旋律的不同变奏。克钦的贡萨组织往一个方向变化时,最终与掸邦组织就无法区分;而往另一个方向变化,最终就与克钦贡劳制无法区分。从历史上看,这种变化的确发生过,因而有理由说克钦变成了掸人,或者掸人变成了克钦人。所以,当我作为一个人类学家考察某个特定的克钦或掸族地区时,我应该意识到像这种可能看似存在的均衡状态,事实上是非常短暂和不稳定的。而且我应该始终考虑到社会亚系统之间的相互关联。尤其要注意的是,在我研究一个克钦贡萨社区时,必须参照其他相关的社会组织模式,比如掸邦或克钦贡劳制,否则我所发现的很多现象可能就很难得到解释。

61



第二部分　克钦贡萨社会的结构





第四章　帕朗——一个不稳定的克钦贡萨社区[1]

现在可以把我的整个问题表述如下：在这个某种程度上是人为划定的地区——我称之为克钦山区，人群在文化上是多样的，而政治组织在结构上也是多元的。文化的诸变项与结构的诸变项并不对应，而且无论是文化的还是结构的变项，与生态环境变项之间都没有一一对应的关系。那么在这个克钦山区中，文化、结构和生态这三个因素之间有何关联呢？

与大多数民族志作者和社会人类学家不同，我认为我们现在所观察的变项系统在时间上并不稳定。我们现在所能观察到的只是处于流变状态中的一个整体的某一暂时性形貌。不过我同意，为了描述这一整体，有必要把它的系统表述得好似稳定和连贯。

在本书的第二部分（第四章和第五章）我试着解释信仰贡萨制的克钦人如何理解他们社会的实际运作情况；我也将解释为什么这个模式必然只是一种虚构。在第三部分（第六章到第十章）我将讨论这一虚构对于理解我在第一部分（第一章到第三章）中已简要勾勒的整个变项系统有何作用。

因此，在试图进一步考察掸邦和克钦社会组织之间的结构关联之前，让 66 我们先仔细观察某一具体的克钦贡萨社区内的社会结构关系。我引用取自帕朗的材料，纯粹因为它正好是我最熟悉的社区。显然贡萨制的规则在帕朗的运行根本说不上平稳，但不能就此便认为帕朗在所有克钦社区中属于异类。贯穿本书的一个主题，是认为功能上的自相矛盾是克钦社会组织所固有的特性。无疑，比之我将要描述的个案，许多克钦贡萨社区在表面上要

---

① 在本章和下一章中提到的许多人如今仍健在。由于附录七中解释的原因，我可能在某些例子中对他们的名字的记录作了改动。在一两个例子中我有意修改了原来的记录。对于一般的读者而言这无关紧要，不过是相当于我把爱丁堡的张三写成伦敦的李四。

更为"整合",但所有这些社区都有着派系分立的倾向,只是在帕朗这种倾向显得更为极端罢了。

我对帕朗的描述按照下列顺序进行。首先我将简述其地理环境和基本的民族志材料,以作为背景;接下来将用帕朗克钦人自己最惯用的方式来描述结构性关系的正式体系,也就是父系亲属小群体之间长期存在的姻亲关系之体系;最后我将解释这种亲属结构如何被克钦人当作近代历史的派生结果而得以合理化。我的论述是为了强调,即便存在一套被普遍接受的关于结构性规则的信条,也不能避免高度的社会流动性,甚至也不能避免结构性系统自身发生根本的变动。

对于一个不熟悉克钦社会场景的人来说,一个 500 人左右的社区,居然包括 9 个村寨和 6 个说不同方言的群体,实在是惊人地复杂和超乎常理。但现实并没有那么糟糕。以方言为标记的文化差异尽管对我们理解整个社会结构很有意义,但它们对普通的日常生活影响不大。1939—1940 年间的帕朗社区,虽然存在着多个语言分支,其日常事务也能如常运作,好似一个同质文化的实体。

67 帕朗在地理位置上靠近现在的中缅边境。[①] 在被英国吞并缅甸(1885)之前它隶属邻近的云南勐畹掸邦(即陇川*)。直到 1896 年它才被正式纳入缅甸境内;英国的统治实际起始于 1898 年。

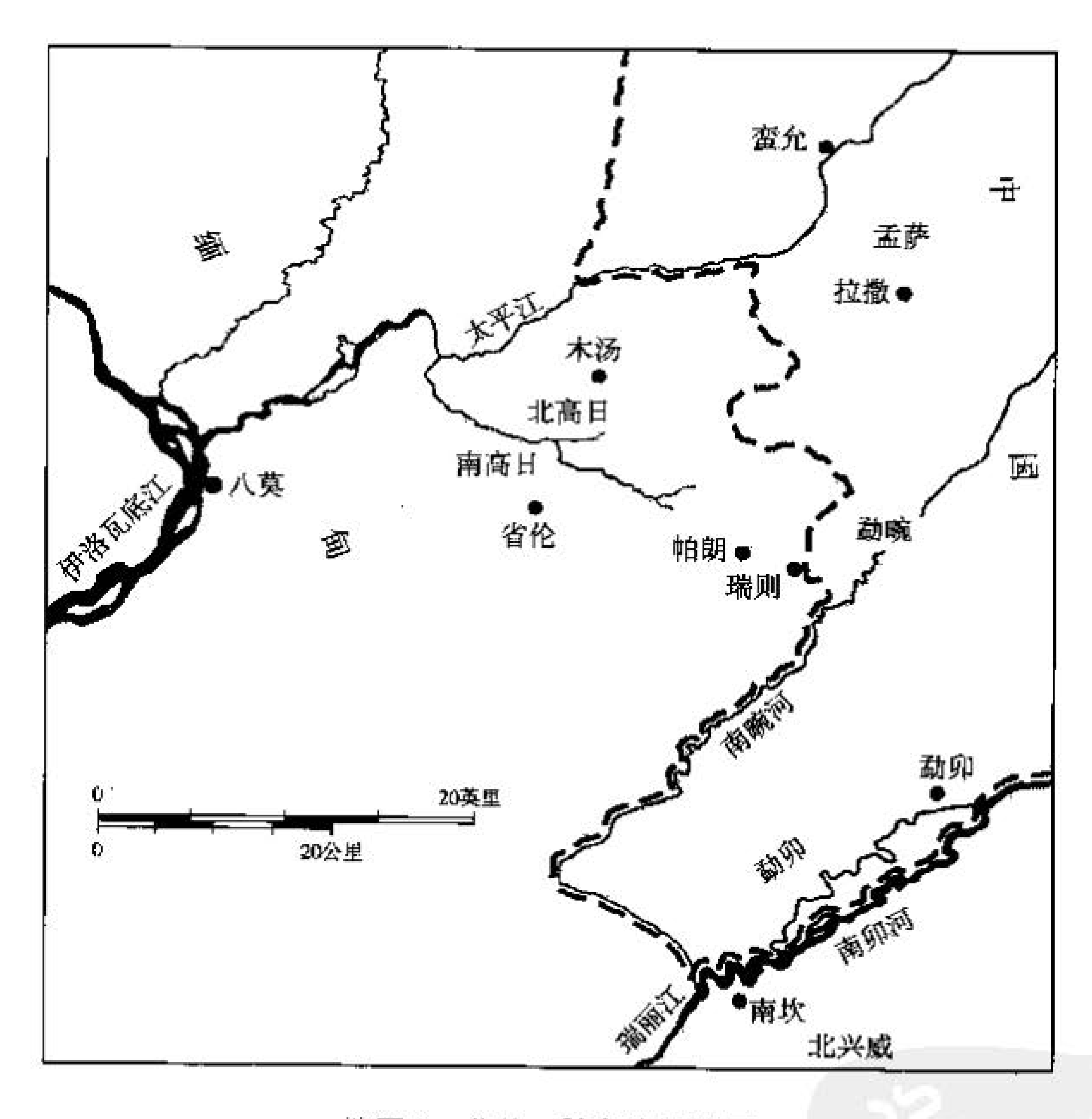
1940 年,帕朗社区包括 6 个说不同方言的亚群体,这些方言分别是景颇语、高日语、阿儿语、木如语、傈僳语和汉语。因此,如果我们结合考察最邻近的掸族村落,这个有 500 人的社区就在某种意义上提供了有关克钦山区整个社会系统的一个范例。在前一章中我已经论述过,在这个地区,文化的差异并不标志着社会系统中有实际意义的主要结构性边界。存在许多方言群体的帕朗是证实这一论断的极好材料。

在 1940 年,帕朗这个社区有 130 家住户。居住地点非常分散,大多数房屋建于一条绵延 2 英里的山脊顶部两侧,这条山脊朝南畹河谷和掸族社

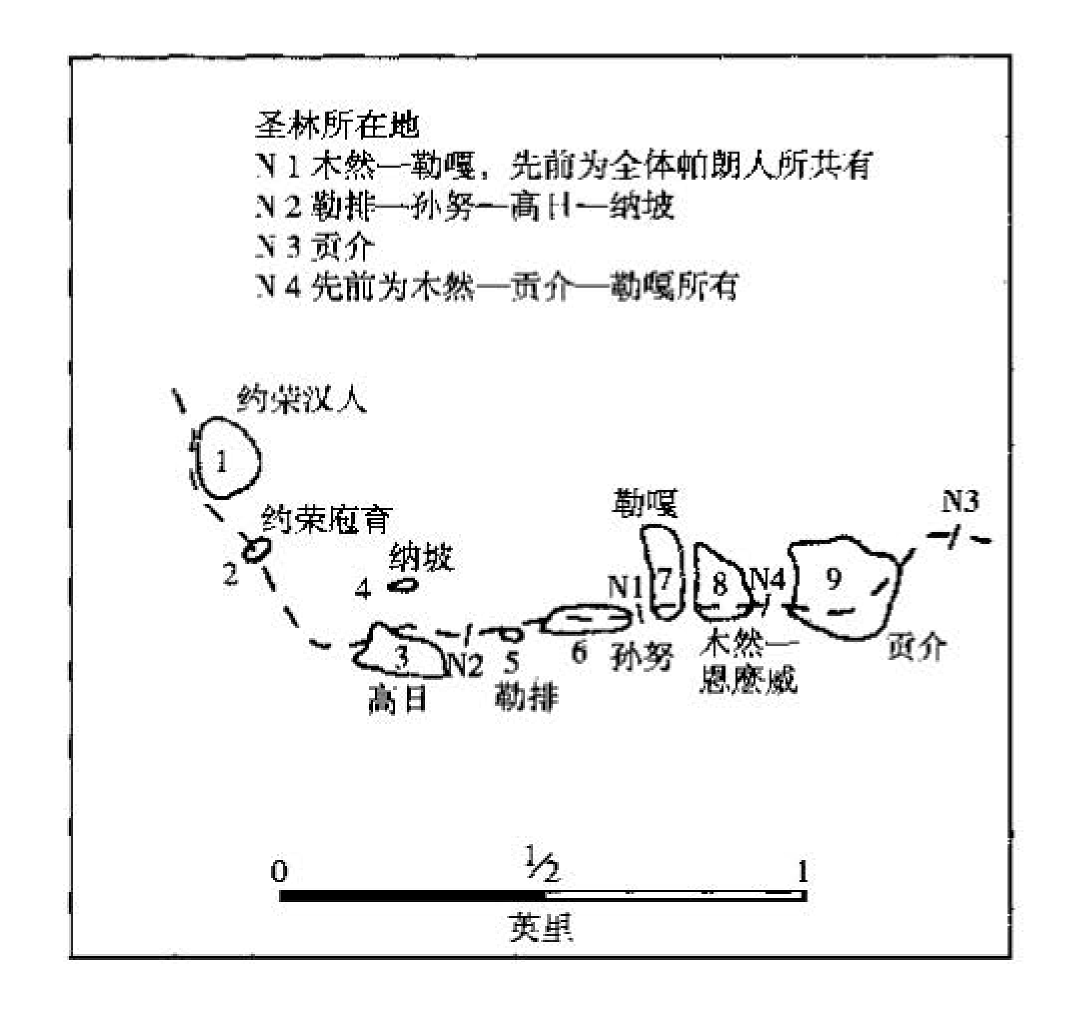
---

① 参见地图 5、地图 6A 和地图 6B。

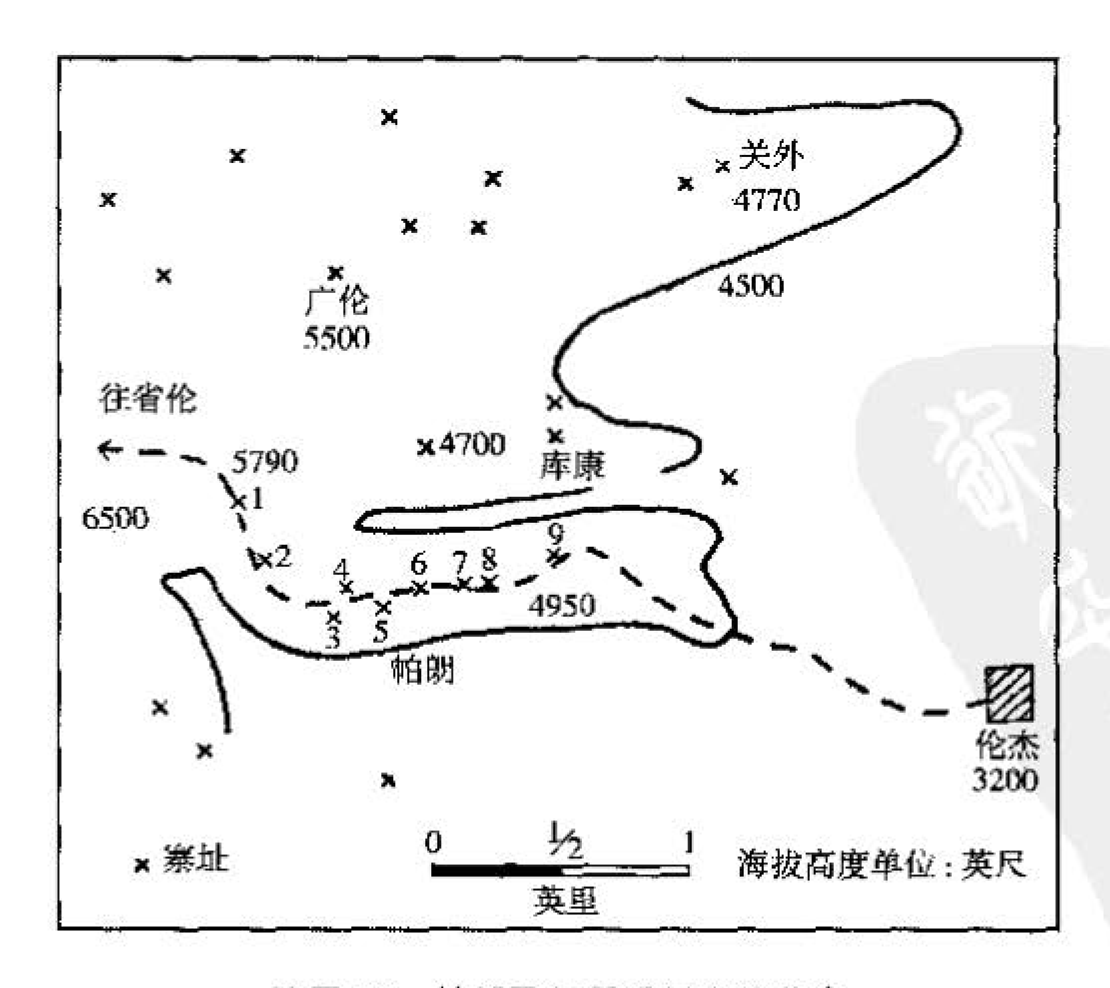
* 原文为 Lungchwan,与下文的 Loilung 是同一处地方,相当于今云南省德宏州陇川县。——译者



地图 5　八莫—勐卯边境地区



地图 6A 帕朗



地图 6B 帕朗及其邻近村寨的分布

区伦杰(地图 6B)下倾。社区最西部的海拔大约为 5800 英尺,到了社区的最东端,海拔下降了 800 英尺;此后山脊高度急剧下降直至伦杰,那里海拔只有 3200 英尺。山脊上(西)部的两侧都崎岖陡峭,坡上覆盖着次生雨林。这些地方以季风通垭方式用于轮流垦伐。在山脊向伦杰倾斜的下(东)部,原先的森林已被草地所替代。这里也被用于游耕,但用的是草地通垭方式。下面谷地里平坦的南畹河冲积平原上分布着常见的水稻田。在 1940 年,这些土地大多数由掸人耕种。不过也有帕朗社区的成员在这里耕作或拥有土地。

邻近的山地社区,虽然大多比帕朗要小,但在其他方面情况与之相似。由于都坐落在别的山脊上,它们比山谷下的伦杰掸人居住地更难联系。在伦杰每隔 5 天就有一个集市,这是附近所有克钦人和掸人的聚会场所。帕朗的克钦人下到伦杰的集市上,并不仅仅是为了与掸人和巡回流动的中国商贩做生意,也是为了与来自山区其他地方的朋友会面和交谈。 68

克钦人把帕朗描述为一个马惹(*mare*)(这个词我把它译为"村寨群"),而且他们认为这里包括了规模不同和地位不等的 9 个分区。这些分区被称为格通(*kahtawng*),我译为"村寨"。帕朗最小的村寨只有一户人家;最大的有 31 户。每个村寨的住户都说同一种语言,并把它当作母语。

每个村寨有一个世袭的头人,他所属世系群的名称通常就是该村寨的寨名。但这并不意味着全寨的人都与头人同属一个世系。大多数村寨包括六个或六个以上的世系。通常生活在村寨中彼此都有亲属关系,但往往只是姻亲,而不是属于共同的氏族。

下面这个一览表列出了每个村寨及其头人世系的情况。"地图标号"指的是在地图 6A 和地图 6B 上的标号:

地图标号	寨名	头人的世系	语族	户数
1	约荣(汉人)	?	汉 语	14(16)
2	约荣(木如)或 庖育	庖育	木如语	4(6)
3	高日(达石)	达石	高日语	17(29)

4	勒排	勒排-奥拉	阿儿语	1(3)
5	纳坡	沃帕	傈僳语	3(5)
6	孙努	孙努	阿儿语	20(18)
7	勒嘎	恩昆-勒嘎	景颇语	22(27)
8	木然	木然-恩麽威	景颇语	18(25)
9	贡介	木然-贡介	景颇语	31(26)

最后一栏括号中的数字来源于1921年的人口调查表(《缅甸地名辞典》[*Burma Gazetteer*],八莫地区,B卷,第28本,第51页)。看来在1920年和1940年间,有颇多高日村寨的人离开了帕朗,但其他地方变化不大。

69

帕朗在形式上是一个贡萨社区。从理论上看这应该意味着它是一个特定贵族世系群的领地(勐,*mung*[①]),而且这个世系群应该出任领地的山官(勐督瓦,*mung duwa*)。每一个领地内理论上只能有一个这样的山官。因此,不仅这个山官在他自己的村寨中是当然的头人,而且其他所有村寨的头人也可以说是他的佃户。换言之,土地所有权是归于世系群而非个人名下。领地内的所有土地都由单一的贵族世系群"拥有";而该世系群是以山官这个人为代表。其他世系群在领地内依历史惯例享有租佃的权利;这些从属的世系群由各村寨的头人为代表。同样,各个村寨中更为次要的世系群,就从头人所属的世系群那里获得租佃权。

但在帕朗,贡萨理论运作得并不顺利。九个村寨的头人中只有四个可以貌似有理地自称为"贵族"(督保阿缪,*du baw amyu*),但四人中至少有三人声称自己应获山官头衔(督瓦,*duwa*)。更糟糕的是,官方竟然认定第四人为山官,而在当地人看来他根本无权获得这个头衔。而且,这并非仅仅是势均力敌的个人间的竞争,而是两个主要结盟派系之间的对立,一边是木然寨(木然-恩麽威世系群)头人(山官)领导下的景颇人。另一边是(名义上)勒排寨头人(山官)领导下的阿儿人。但勒排寨的头人实际上是个有智障的

---

① 这是掸族语 *mōng*(勐)的景颇语形式。该词用罗马字体书写为 *maing*。此处所提到的这些概念会在第五章中更为详细地讨论。

人，只是孙努寨头人的傀儡。后者是平民身份，知道自己无甚希望获取山官之位，但他没有和木然人合作，而是选择向勒排山官效忠，并充当他的代言人（*bawmung*，报孟*）。[①]

帕朗各村寨的头人彼此之间有同氏族或姻亲的关系。例如，贡介和恩麼威被认为是同一木然氏族的不同分支，因此贡介（Gumjye）的头人和木然头人是氏族兄弟。勒嘎（Laga）头人是木然头人的姻亲（*dama*，达玛），同时也是庖育头人的姻亲（*mayu*，姆尤）；纳坡（Nahpaw）**头人是高日村寨的达石头人的姻亲（达玛），如此等等。因此亲属关系的网络很轻易地就跨越语言分群的界限。接下来马上会提到，帕朗的派系在某种程度上是按语言群体结盟的，而且对立的派系间互不通婚，但克钦人一般在观念上或实践中都没有认定不同语言群体的成员之间不能通婚。 70

虽然社区内部的政治派系斗争很激烈，但帕朗人对外表现得团结一致，例如在对待伦杰的掸人或行政当局之时；我实际上是在帕朗住了四个月之后才意识到，人们对着我如此津津乐道的世仇故事，并非如他们所声称那般是过往的历史，而是当代环境中的严酷事实。一旦来到山下的集市，所有的帕朗人都被视为一个群体，他们是帕朗布尼（*Hpalang bu ni*）——“帕朗人”，而不被区分为阿几人、景颇人、恩麼威人或贡介人。在种植水稻的平原地带，克钦人和掸人的田地相互交错，孙努头人和他的死对头恩麼威山官在相邻的田间劳作，他们甚至彼此借用耕牛。在水稻田耕作的克钦人互相之间经常为用水的权利而争吵。这些纠纷通常由村寨头人来裁定。但如果同类的争执同时关涉到了克钦人和伦杰的掸人，那么行政当局的土著长官（Native Officer）就会对此进行调查。届时帕朗人就会暂时搁置彼此间的矛盾，为他们的共同利益而统一口径。

帕朗人并不特别富裕也不特别贫穷。当然他们常常吹嘘在英国人到来

---

* 此词汇受泰语影响。英殖民时期，殖民者多居住于气候舒适的八莫地区，与泰族人有较多的接触。——译者

① 这个词来自掸语的 *Pawmöng*（Hanson，1913，p. 63）。它的缅语形式 *pawmaing*，频繁地出现在 19 世纪有关克钦山区的文献中；也写作 *pawmine*。参见本书边码第 124、188 页。

** 纳坡，与操壮侗语言的人相似，孟高棉语人群的一支。——译者

之前的黄金时代。那时似乎克钦山官应向勐畹的掸邦君主进贡火药，但伦杰平原的掸人是克钦人的佃农，并用稻米支付田租，这种安排在经济上令各方都满意。英国殖民当局不顾已有的习俗而独断独行，把谷地的大多数水稻田都划给了掸人。这肯定一度严重扰乱了帕朗的经济，但后来英国统治的失误有了补偿。大约从1915年起，当地人越来越多地服役于军队和军警。[1] 兵役对于单个克钦人的影响各有不同，但这整个制度为克钦山区各地提供了一个重要的现金来源。除此之外，帕朗恰处中缅边界，英国殖民管理越有效，诸如鸦片和酒类这样的走私货价格就越高。在1940年，走私的确是大多数帕朗人主要的收入来源。

我已经提到，政府任命的山官根本不被当地人认可。情况是这样的：行政当局（在1940年）把帕朗归为木然-恩麽威人的领地；因此他们认为应该从恩麽威世系中选出山官。恩麽威世系的合法族长虽然在某些方面能力较差，在帕朗却深得人心，因为他在该地是最能干的走私贩之一，很是出名。但行政当局也知道他是个出色的走私贩，因此几年前其父去世时，就没有让他继位；而是从克钦山区的另一地区找来一个远房的族兄弟（实际上他们源于同一位曾祖父），并任命他为帕朗的山官。后面这个不走运的人（早黎），除了收取房屋税和向行政机构提交报告之外，没有履行其他任何社会职能。在帕朗人眼里，恩麽威世系群的山官还是早瑙，前任山官的儿子。在本书中，如果我提到恩麽威山官，除非特别说明，否则通常指的就是早瑙。

"富人"拥有两三头水牛，几头黄牛，以及山谷里的一块或数块水稻田。"穷人"只耕种在山上用通垭方式开垦出来的田地，没有牛，但可能会有一两头猪和几只鸡。日常生活中很少用到货币；伦杰集市上的交易通常是物物交换。除了牲口和水稻田之外，财富的标志主要是象征性的。"富人"拥有大房子、古铜锣和猎枪，他们的女眷有许多精致的首饰可供炫耀。但富人和穷人的日常生活水平没什么差别。所有人的日常主食都是一天两顿米饭加蔬菜，在稻谷收获之前的几个月里，靠玉米和林中的植物

---

[1] 参见 Enriquez (1923)，第108—117页。

根茎度日。除了打猎，人们只有在宗教祭祀之后才有肉吃，但这样的祭祀很频繁，因为在任何疾病的治疗过程中都少不了这一环节。由于祭祀后肉食被众人分食，因而富人和穷人的食物事实上是相同的。不过富人能喝到更多的酒。

岁时的节律取决于季风。五月雨季来临时开始播种水稻；旱季（十月到十二月）到来时开始收割。一到四月是农闲季节，建造房屋和举行婚葬仪式，这在以前也是战争时节。

1940 年帕朗社区大约有五分之一的人名义上是基督徒，分为罗马天主教徒和美国的浸信会教徒，人数大致相当。教派归属很好地充当了分裂的标志，但基督教传教活动对社区的结构组织产生的影响并没有像预计的那样深远。天主教徒、浸信会教徒和非基督徒之间的派系的确非常明显，但在基督教传人之前，完全相同的群体也一直在相互争斗。

除了与疾病治疗和婚丧等有关的常规性宗教仪式之外，社区中的非基督徒主要举行两个社区性节庆——一个是在播种季节，另一个大约在八月底稻子抽穗之前。按照正统的贡萨习俗，两个节庆是山官公开展示其正式地位的时刻。实际上，真正展示出来的是派系之间的仇视有多么强烈，这正是竞争对手们各自重申和强调自己山官地位的大好时机。而在其他时候，这些对手们基本上还能友好相处。

帕朗的姆尤-达玛（*mayu-dama*）制度

73

我在本章中不准备详细分析构成克钦社会基础的结构性原则。但如果我们要理解帕朗社区的运行，必须至少弄清楚其中一条规则，亦即景颇语所称的姆尤-达玛。

所有的克钦人都按父系追溯其继嗣。每个人，不论男女，都从父亲那里继承了一个或多个世系群的姓氏，但不会从母亲那里继承任何姓氏。这些姓氏并不经常用，然而每个人都了解。在一个克钦社区中，像达石、勒嘎、盆绕、庖育等之类的家户名就像史密斯、布朗、罗宾森等英文姓氏一样，其继承方式也相同。

在每个社区，姓氏(*htinggaw amying*——“家户名”[household name])相同的个体被认为是父系近亲，属于同一“家户”(*htinggaw*，亭国)的，尽管现实中这并不一定意味着他们通常都住在同一所家屋里。虽然克钦人在使用“亭国”一词时，所指的意思并不总是很一致，但就我们现在所说的意思，可以解释为“近几代的外婚制父系世系群”。这样一个世系群的规模并没有明确的界定。每个村寨属于同一亭国世系群的家长不可能超过十个，而且他们共同的男性祖先不会在高祖父以上。另一方面，一个亭国群体在每个村寨里往往只有单独一家。

在所有的社会活动中，克钦人对其亭国群体的认同非常密切。在关于权利和义务的语境中，很少听到克钦人声称某物是他个人所独有；事情总是关涉“我们”(*anhte*)。这个“我们”通常指的是这个人的亭国群体。

克钦社区中最重要的人际关系，大多是在社区中不同亭国群体之间所建立的相互地位关系。从个体的角度来看，社区中任一亭国群体对他而言必为下面四种类型中的一种：

74

1. 格普格瑙尼(*Kahpu-kanau ni*，*hpu-nau ni*)，即格普格瑙世系群，被认为和他本人的世系群源自同一氏族，亲缘关系很近，因此不可通婚。

2. 姆尤尼(*mayu ni*)，即姆尤世系群，他本人所属世系群中有男性近年来从这些世系群中娶了妻子。

3. 达玛尼(*dama ni*)，即达玛世系群，他本人所属世系群中有女性近年来嫁入了这些世系群。

4. 拉乌拉塔尼(*lawu-lahta ni*，即普瑙拉乌拉塔[*hpu nau lawu lahta*])，即拉乌拉塔世系群，这些世系群被认作是关系较远或关系不确定的亲戚，因此是朋友而非敌人。他本人所属世系群中的一个成员如果和一个拉乌拉塔世系群的亲戚结婚，那么这个世系群就不再是拉乌拉塔，而根据具体情况成为姆尤或达玛。

这套制度的本质特点是，格普格瑙尼、姆尤尼和达玛尼这三种亲属关系被截然区分的。男子不可以与他的达玛联姻，女子不可以与她的姆尤通婚。

从分析的角度讲，这个制度属于母系交表婚，[1]但需强调的是，如果一个克钦人从他姆尤尼那里娶了一个女子，并不一定就是娶了个真正的母系交表姐妹，而只是一个分类上的交表姐妹。

要解释这些形式规则在现实中的含义，有必要先对克钦人的"婚姻"作一点说明。

景颇语中嫩（*num*，女人）一词意为"合法的妻子"或"妾"，而通常克钦对这样两种法律身份之间的差异不是很敏感。如果一男一女不经合法婚姻就生活在一起并育有子女，那也算不上特别不名誉的事。"合法婚姻"在这个意义上是指女子应通过一个叫嫩诗莱（*num shalai*）的仪式。通常只有在双方已经就聘礼的具体数目达成一致，而且男方已经向女方支付了其中相当一部分之后，才会举行这一仪式。嫩诗莱的作用是使该女子所生子女在付聘礼的男人所属世系群中获得合法地位；它本身与夫妻之间的性关系并没有直接的关系。一对夫妻可以在他们孩提时代就已结婚，情况也可能恰恰相反，在高日地区，成年女子直到她"正式结婚"几年后才可与她的丈夫共同生活。[2] 75

一个居住在父母家的"已婚"女子可以与其丈夫以外的男人有性关系，这是被默许的，但任何这样的私通所生的孩子都被认为是她合法丈夫的后代，即便他绝不可能是他们的生身父亲。[3] 当然，这种事情相当不名誉，而且如果弄得尽人皆知，这些子女的地位会低于那些非私生的兄弟姐妹。这种性关系上的出轨往往被认为罪在男方，因此私通行为（*num shaw*，嫩硕）是这个奸夫对女子合法丈夫的冒犯。妻子的地位并不一定受到影响。

在另一种情况下，如果一个没有经过嫩诗莱仪式的女子生了孩子，即便孩子的生父就是她未来的丈夫，孩子也是不合法的（*n-gyi*）。这些孩子若要合法地进入父亲的世系群，或是必须通过逐步支付一种叫孙莱卡（*sumrai hka*）的罚金，或是通过一次偿付聘礼并完成嫩诗莱仪式。一旦为这女子举

---

[1] 见 Leach(1952)；Lévi-Strauss(1949)，也见下文，附录四。

[2] Gilhodes (1922)，第 221 页以下。

[3] Gilhodes，上引书，第 224 页，有相反的叙述。

行了嫩诗莱仪式，所有以前的非婚生子女和以后的子女都自动地成为她丈夫世系群的成员。

按照孙莱卡制度，生父可以在不与孩子母亲结婚的情况下让他的子女成为世系群合法成员，这一制度会造成一些奇怪的结果，而这种结果对于社会结构有着重要影响。许多克钦家庭的社会身份模糊，既不属于已婚也不属于未婚。一个男子可以与一个女子共同生活，此女人可以在实际生活中被认为是他的妻子以及他合法子女的母亲，但正式地说，这对男女并未结婚，而且严格说来女子的世系群也并非男子世系群的姆尤。这就意味着，姻亲的责任若非自愿，无法强制履行。

用帕朗的一个实例可以说明这一点。有一个家庭，其成员包括男主人、女主人和她六个孩子中的五个。[①] 我在偶然间发现这一对男女原来尚未"结婚"(即女子没有经过嫩诗莱仪式)。通过调查发现的情况如下所示：

76

第一个孩子，男性。非婚生，生父在另一个村寨，已为他支付了孙莱卡。现在和其父(生父)生活在广伦寨。

第二和第三个孩子，一男一女。非婚生，生父现在军队服役。他已为大孩子支付了孙莱卡，但未付另一个孩子的。大孩子因此现在已有合法身份，而小的还没有。两个孩子都随其母及其现在的情夫住，他们称后者为"爸爸"。

第四、第五和第六个孩子，一男两女，生父是其母现在的情夫，他是第二、第三个孩子生父的同世系堂兄弟。尚未付孩子的孙莱卡。

据说目前这个情夫在为这女人的父亲干活[②]，而且最终会与她正式结婚，而她的孩子也将合法地进入现在这个情夫的世系群。我无法确定这种

---

① 大多数家庭规模要比这小，平均每户的孩子少于三个。

② 以代替新娘聘礼。这种方法是被克钦人认可的。卡拉皮尔(Carrapiett 1929)曾引用巴纳德(Barnard)的材料，第35页。

合法化方式是否对第三个孩子也有效，但我想应该会的。上面曾提到，第二个孩子已经是这个世系群的成员。

至于基督徒，基督教的结婚仪式代替嫩诗莱仪式成为完成婚姻的关键性标准，但我想，和非基督徒一样，"未举行常规仪式的夫妻"在信基督教的克钦人中也属常见。

婚姻状态上的模糊性包含着相当丰富的内涵。克钦人的姆尤-达玛制度就正式结构而言看似极其严格和复杂，事实上几乎无法运作[1]；但在现实中，存在两种灵活的方式，让克钦人有可能既声称自己遵守了姆尤-达玛规则，而在事实上做的又是另外一套。理论上，两个世系群之间通过一个婚姻建立的姆尤-达玛关系会长久有效，而且应该通过进一步的通婚延续到永远，但这样似乎就会严重地限制了每个人择偶的范围。实际上，合法地与一个拉乌拉塔亲戚结婚是可能的，而且还普遍存在一种相当于"试婚"的体制，77 这两者的结合解决了择偶的局限性问题。实际上只有地位很高的人，比如山官的儿子和世系群头领的儿子才需要严格遵守姆尤-达玛制。因此他们的婚姻成了政治联姻。在帕朗的情境中，如果恩麽威和勒嘎世系群宣布他们是姆尤-达玛关系，就意味着这种关系在理论上应该永远存在下去。但这并不意味着一种排他的关系，以至于所有的勒嘎男性都必须娶恩麽威的女性为妻。只要每代中至少有一对婚姻遵守正式的规则，这种关系就足以维持。

考察帕朗地区的系谱，并对照各种文件材料，比如法庭记录，可以发现在社区中普遍被认可的姆尤-达玛关系模式至少在40年内基本稳定。社区中的任何长者都能马上描述出两家特定世系群之间正式姆尤-达玛关系的情况如何。就首要世系群而言，它们在整个40年间都不断进行符合上述模式的通婚，事实确凿无疑。当然也有其他大量偶然发生的婚姻，不过那只是关涉一对男女的事，并没有促成任何长期的连续婚配，因而也就不会对亲属群体之间正式的结构性关系发生长久影响。

---

[1] Lévi-Strauss (1949), p. 325.

整个帕朗社区在1940年分为两个长期对立的主要派系。两个派系都自称为贡萨，但承认的山官不同。一派是木然、勒嘎、贡介、约荣（木如人）和约荣（汉人）；另一边是勒排、孙努、高日和纳坡。除了约荣（木如）的庖育世系与孙努和勒嘎通婚以外，许多年以来似乎没有出现跨越这两个派系的婚姻。在我离开帕朗前不久，孙努寨信天主教的一个张麼人和贡介寨一个信天主教的贡介人准备举行婚礼；这引起了很大轰动，很多人讨论这桩婚事能不能成，以及如果真的成婚对当地的派系之争又意味着什么。这桩婚事本身就能反映出孙努寨内部的敌对状态，一边是头人的世系群，属浸信会；另一边是张麼世系群，属天主教。[1]

木然等寨和勒排等寨之间的争斗是世仇的遗风，而这桩世仇在英国人到来之前就已累积形成。但社区分裂以这种方式持续得如此之久，至少要部分归结于某位英国行政官员的失职。1900年，在裁定他治下的世仇纠纷时，他判定双方都有过错，并让两个彼此竞争的首领——一个木然人和一个勒排人——同样拥有权位。[2] 这一历史事件的直接后果是：在1940年，在名义上是贡萨社区的帕朗，有数人竞争山官之位。根据惯常的贡萨理论，任何一个村寨群只能有一个山官，而且这样一个村寨群中所有的首要世系群之间一般都互通婚。

由于资料遗失，我无法全面地分析帕朗整个或部分地区通过联姻而形成的完整的姆尤-达玛网络。不过下表展示了勒嘎寨所包含的亭国世系群和他们的首要姻亲关系。它能很好地说明这个结构的总体模式。

① 孙努寨的头人，曾任军中的军士长，表面上是个虔诚的天主教徒。前面已提到过，他宣称效忠于低能的勒排山官，实际上后者是他的傀儡。他设法让低能的山官保持非基督徒的身份，因而各村寨中的阿儿人尽管在名义上大多为基督徒（浸礼教徒和天主教徒），仍可以找到借口继续参加非基督徒一年一度的农业庆典！

② 如果这只是道听途说，我会怀疑它的真实性，但双方都保存着裁定这桩案子的官员所签署公文的副本。这件事显然比较重要，因为当时好几个行政报告中都曾提及。参见本书边码第125页和附录二。

1940年(帕朗)勒嘎寨世系群之间的姆尤-达玛关系网络

寨外的达玛世系群(括号内为所居村寨)	勒嘎寨内的达玛世系群	世系群之名(括号内为户数)	寨内的姆尤世系群	寨外的姆尤世系群(括号内为所居村寨)
贡介(贡介) 庖育(庖育) 和其他不在帕朗的	勒托 梅和 巴锡 格仁	勒嘎(7)	普关	恩麽威(木然) 普关(库康) 和其他不在帕朗者
两个小世系群(贡介)	格仁	梅和(4) 召治(2)	勒嘎 格仁	恩麽威(木然) 贡介(贡介)
	巴锡 召治 腾格仁	格仁(4)	梅和 勒嘎	某世系群(贡介)
		巴锡(2)	格仁 勒嘎	
		勒托(1)	勒嘎	
贡介(贡介) (婚事未定)		腾格仁(1)	格仁	
	勒嘎	普关(1)		庖育(庖育)

在本表中:

勒嘎寨中的勒嘎世系群包括7家住户;在本寨中它的达玛世系群有:勒托、梅和、巴锡和格仁;在外地的达玛世系群有:贡介寨中的贡介、庖育寨以及不在帕朗地区以内的庖育。

勒嘎世系群在本寨的姆尤是:普关;在外地的姆尤世系群有:木然寨的恩麽威、库康寨以及不在帕朗地区的普关。

虽然在很多情况下，一个姆尤世系群与其达玛世系群的地位等级没有太大的差异，但姆尤-达玛关系总是暗示着，达玛不论在任何一个社区中都是姆尤的附庸。姆尤和达玛之间在所有事情上，如婚礼、葬礼、经济活动和战争，都有着双向的权利义务。但在经济意义上，具有实际价值的物品总是从达玛世系群流向姆尤世系群。因此在任何一个村寨内，主导世系群的姆尤-达玛关系反映了这个世系群的优势地位。①

80

在这个实例中，勒嘎是主导世系群。勒托、梅和、巴锡和格仁是其附庸。勒嘎的姆尤世系群（地位高于他们）大多是在其他村寨，因此就不影响勒嘎头人在自己村寨的地位。对于一个村寨头人而言，如果不得不与一个和他有姆尤关系（即处于优势地位）的村民打交道，那无疑令人尴尬。在勒嘎只有普关这一户有这种情况。普关属于木然的一个世系群，是恩麽威和关外木然山官的远房氏族兄弟，因而多少有点资格被认作在地位上高于勒嘎人。

勒嘎人向我这样描述他们的村寨历史：勒嘎村由勒嘎人所建，一道来的梅和人是其附庸。后来，梅和人的达玛克伦人也迁来了；克伦人随之也成为

81

① leach (1952)。在涉及性和亲属的问题上，克钦人有许多微妙的双关语，所以姆尤-达玛这对关键概念（北部克钦人称姆尤-诗伊[shayi]）同音词就非常有意思。姆尤有好几种含义，例如：

(1)姆尤——"喉咙"或"吞咽"。姆尤尼"吞下"聘礼。

(2)姆尤——与巫术的观念有关。这一方面将在本书第 180 页和第 181 页（边码）讨论。

(3)姆尤——"通常的"。姆尤尼是"通常的"姻亲。

(4)姆尤——"选择"，意为"决定做不做某事"。结婚与否取决于姆尤尼。所以有谚语说：*mayu hu tsun ma ai; dama ni bau gun ma ai*"姆尤尼定价，达玛尼扛锣（作为新娘聘礼）"。

(5)姆尤——"下山"。姆尤尼要"高于"达玛尼，因此在联姻时姆尤尼是"下山的人"。在意识形态上姆尤尼住在山顶，而达玛尼住在山脚，之间连着一条河（*hka*[喀]，即连着一笔"债"，参见本书边码第 144 页和 145 页）。河水（*nam*）从山顶流到山脚（*nam* 之意是一个男人因娶妻而得之一姻亲，参见附录四）。如果一个男人打破了常规去与他的岳父住在一起，那就被说成是达玛"爬上山"（*dama lung*）。

(6)姆尤——"生长中的稻田"，"抽穗前的青苗地"。姆尤尼将生出我们的孩子，就如同姆尤稻田是长出稻谷的地方。

达玛意指"永远的孩子"。这一术语体现了这一事实：姆尤与达玛之间的关系在很多方面类似父与子。这也强调了达玛的身份低于他们的姆尤。

在北部是用诗伊（*Shayi*）来代替达玛，意为"女性"，诗伊尼（*Shayi ni*）是"我群"已出嫁女子所居之家户。不过也有一个双关语诗日（*shari*），意为"收割过的稻田"，与姆尤的含义"生长的稻田"（见上面的含义(6)）正好相对。

勒嘎人的达玛。召治人(Jauji)是梅和的同氏族兄弟,他们从高日地区来此,后来与克伦人联姻。普关人这一户中有一成员是勒嘎头人前妻的一个兄弟,最初来自毗邻山脊的库康寨。我不知道他们为什么迁到勒嘎。勒托人这一户属于远方勒托山官的一个非婚生儿子的世系,而此山官娶了勒嘎头人的姐姐。腾格仁人(Htingrin)这一户是格仁人的达玛,因此在名分上低他们一头。

有一点也许应该强调,姆尤-达玛关系在亭国规模的各世系群之间内运作有效;在氏族层面上就并非那么持续地发生作用,尽管克钦人有时谈起来好似也应该有效。以勒嘎人为例,贡介人、恩麽威人和普关人在氏族层面上是“兄弟”(*kahpu kanau ni*),他们都是木然;但恩麽威人和普关人是勒嘎人的姆尤,而贡介人则是勒嘎人的达玛。与此相似,梅和人和召治人自认他们彼此是“兄弟”,但在勒嘎寨,梅和人是格仁人的姆尤,而召治人却是格仁人的达玛。

上述对勒嘎村寨的描述揭示了一个事实:在村寨内,相对长久的姆尤-达玛关系可以显示各亭国世系群之间形式上的政治地位关系。在这个形式系统中,达玛被假定为姆尤政治上的从属群体;但应该强调的是即便在村寨内部,这种从属地位也只是理论上的,实际上可能并非如此。在现实中,任何名义上的低下地位,都可以在很大程度上通过与其他村寨的策略性联姻而得以弥补。在上面提到的例子中,腾格仁群体是新来者,与占主导地位的勒嘎群体没有直接的姻亲关系,因而在勒嘎村寨中他们形式上的身份地位较低。但在现实中,他们的户长腾格仁干,在村寨事务中非常出名,显然很有影响力;这与他的女儿不无关系,她与贡介头人的堂兄弟在一起生活。如果婚姻的聘礼最终得以付清,那么腾格仁将成为贡介的玛尤,这样他们形式上的地位就会大大提高——只要这桩婚姻一直维持下去。

从形式上看,一个村寨群中各寨之间的相互关系类似于组成一个村寨的各世系群(亭国)之间的关系。村寨作为一个整体在整个村寨群中的地位,理论上取决于村寨的首要世系群与村寨群山官所属世系群之间的关系。 82

在帕朗这里,情形相当奇特,因为同时有几个人声称自己是山官。简要地分析一下,整个社区可以分为两个按等级排列的派系。

其中一派的山官(督瓦)是木然寨的头人,同时也是木然-恩麽威世系群的一个成员。勒嘎寨的恩孔-勒嘎人是恩麽威人的达玛,也是贡介和庖育人的姆尤。贡介寨的木然-贡介人是恩麽威人的兄弟(*hpu nau*),也是勒嘎人的达玛和庖育人的姆尤。庖育寨的庖育人是勒嘎和贡介人的达玛,同时也是约荣汉寨头人的姆尤。

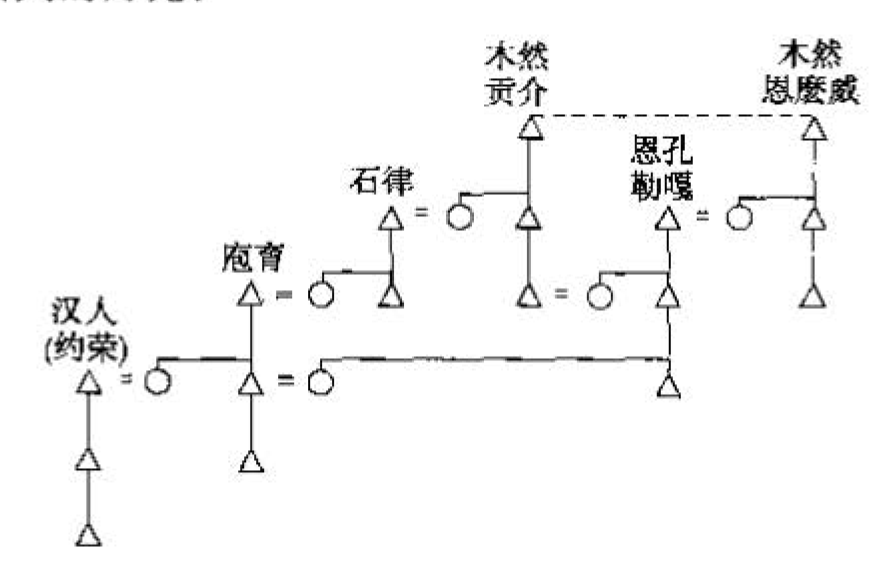


图 1 帕朗地区木然派系五寨中首要世系群之间正式结构关系的示意图

这些关系的形式模式可用图形(图 1)来表示,从这个图上已经可以看出,姆尤-达玛体系即便在抽象层面上也未将各世系群之间的相互地位界定得足够清晰。通过规则界定的地位还留有很大的协商余地。比如在这个例子中,勒嘎人自称只次于恩麽威人而位居第二,但高于贡介人,因为后者只是勒嘎人的达玛。但贡介人认为,由于他们与恩麽威人同为木然氏族的兄弟,所以绝对高于勒嘎人,因为后者仅为木然人的达玛。把这个论据精心加工一翻之后,贡介头人宣称自已应获山官头衔,坚称贡介人属于木然氏族的幼子一支,而恩麽威只属于长子一支(*ma gam amyu*)。[1] 恩麽威人当然强烈反对这种说法,虽然他们承认贡介是"兄弟"。

83 社区的另一派系包括勒排、孙努、高日、纳坡这几个村寨。他们认为勒排寨的勒排-奥拉人应出任山官。孙努人是勒排-奥拉人的达玛;高日寨的达石人是孙努人的达玛;沃帕人(Ngaw Hpa,一个傈僳世系群)是达石人的

① 贡萨克钦人通常认为幼子支在政治上的地位最高。这个问题将在后面几章中详细讨论。

达玛。这里形式上的权力结构并不模糊，但在现实中情况复杂，因为勒排人的"山官"有智障，实际只是孙努寨头人的傀儡，而后者是个平民。达石人虽然乐意接受一个真正的勒排山官，但绝对不愿意成为孙努人的仆从，所以在1940年有迹象表明孙努人和达石人之间的姆尤-达玛关系已经离解体不远了。非常重要的一点是，虽然大多数孙努人是浸信会基督徒，但达石人中有许多领袖人物最近已成为天主教徒。

在这些实例中，因为姆尤在形式上地位高于达玛，这就为姆尤宣称自己原先拥有达玛现居之地提供了依据。一些姻亲关系与土地所有权有关，而另外一些则无关，但前者总是更受到重视，也最为持久。达玛处于次等地位的根源在于，如果姆尤和达玛住在同一地区单元中，就可推测达玛很可能是违背了惯常的婚后从夫居的规则。达玛在姆尤附近居住，意味着达玛亭国的始祖很可能是以随妻居的方式住到了岳父的周边，因而这是一个低等身份的标志。[1] 而对于从夫居并付足了聘礼的正统婚姻，就不会如此强调达玛政治地位的低下。例如，庖育人最初到帕朗是因为他们是贡介寨某小世系群的达玛，还因为他们的亲戚——约荣的汉人——已经移居到此。在帕朗定居使他们成为木然人的依附者。后来他们又成为孙努人的姆尤和勒嘎人的达玛，但后来的这些联姻并没有涉及居住地的变化，所以庖育人就没有在政治地位上低于勒嘎人或高于孙努人。与此类似，孙努人最初是勒排人的达玛，而且他们也是用这些说辞来解释为什么在政治上效忠于勒排山官。在1940年他们也是庖育人的达玛，但他们绝不是后者政治上的附庸。 84

姆尤在身份上要高于达玛，这一形式上的原则还有在逻辑上的延伸："姆尤的姆尤"在形式上身份高于姆尤，而"达玛的达玛"形式上的身份则低于达玛。这可在亲属关系术语中体现出来。达玛字面上的意思是"永远的孩子"。"达玛的达玛"是舒(*shu*)，也就是说他们被归为"孙辈"；相反地"姆尤的姆尤"是枝(*ji*)，被归为"祖父辈"。[2]

不过理论和现实之间又存在很大的差异。这些"孙辈"和"祖父辈"并不

---

① Hanson(1906), p.103. 参见本书边码第80页的注释。

② Leach (1945). 参见附录四。

是"自我"(Ego)真正的氏族兄弟，而只是"上层的和下层的兄弟"(*hpu nau lawu lahta*)。[1] 与这些亲戚通婚是被准许的，甚至是被鼓励的。因此一个人的拉乌拉塔亲戚大多居住在离自己很远的社区；而他与自己社区中的各亭国群体之间有着更为亲近的关系，是他的普瑙(*hpu-nau*)、姆尤或达玛。拉乌拉塔关系会带来的地位格局，从下例中可见一斑。高日寨头人达石甘的妻子叫腊梅高，是个高日女子，她母亲的兄弟是木汤的勒排-奥拉山官，木汤是距帕朗30英里的一个重要社区。达石甘和木汤山官之间没有任何旁85 系的亲属关系，但按拉乌拉塔的算法，后者是前者的枝(祖父)。通过强调这层关系，达石甘与木汤领地上的人打交道时就可指望获得这个山官的友情和保护。

但我们暂时只关注帕朗社区内部的亲属关系体系，而在这里拉乌拉塔关系并不重要。真正重要的是姆尤-达玛结构的形式模式，因为正是它被当作贡萨政治等级制中确定各亭国群体地位高低的正当理由。

帕朗世仇的故事

关于首要世系群之间这种姆尤-达玛关系的形式模式，我收集了多种不同的版本，而且它们经常以一则神话的形式陈述给我，下面就对此进行详细说明。据说这则神话所叙述的不是遥远的过去，而是描述一个据说发生在19世纪最后30年间的历史事件。不过这个故事的细节只说明了过去所发生的事，因此我必须首先对这类故事的结构性意义进行理论分析。

这里所说的"神话"并非通常意义上的神话。它不是一个围绕禁忌展开的神圣传说。我把它称为神话，只是因为整个故事或其片断的真实性不是问题的关键，这在下文有说明。这个故事存在和流传是为了证明人们当今的态度和行为是正确的。即便如此，这个故事的含义也并不绝对和确定。很多人类学家都倾向于把神话描述为"对社会认可的行为的一种肯定"；但或许把我们现在所要分析的神话称为"保持社会分歧的一种语言"更为恰当。

---

① 参见上文，边码第74页。

我所作的诠释，根本在于一个观点，即帕朗社区内部不同群体对于整体社会结构所持的那些观念，有着内在的不一致。这种不一致主要源于克钦人用以描述其社会结构的"语言"是一种非科学的语言。如果需要，社会人类学家可以创造一套不带任何感情色彩的纯抽象术语。如果他观察到两个独立但相似的人群相互有关联，时而独立行动，时而又联合行动，那么可以把这些群体描述为"互补性同类分支"。这种技术性语言经常是繁琐和古怪的，但它的优点是，如果给出合适的定义，抽象的描述就变得精确而清晰。通过恰当地使用技术性语言，前后矛盾的叙述往往显而易见。我的论点是，行动者在仪式活动和神话故事中所"表述"的有关现实的抽象秩序，与人类学家使用技术性语言描述社会结构特征时所关注的，其实是同一种秩序。只不过，人类学家的语言是（或者应该是）精确的，而行动者的语言则在本质上是诗意的和模糊的。正如两位读者对同一首诗的品质有相同的看法，但从中领悟到的内涵却完全不同，因此，在仪式活动的语境中，两个人或两个群体可能都认可一套仪式行为的有效性，但根本无法就这些活动所表达的内容达成一致。

86

因此，人类学家所概述的"有关联"，在行动者那里，必定是通过与日常亲朋关系及行为有关的概念进行象征性地表达；类似地，"有区分"往往用敌意和对比的意象来进行表达。但用抽象的技术语言来说，联系与区分仅仅是同一事物的两个不同层面；把甲与乙归为相似物，是和把甲与乙从丙那里区分开来是同样的思维活动。但在仪式语言中，这样的同一性中有吊诡的因素。非常类似的社会情境有时可被描述为社会团结的系统，而在另一时刻则被称为相互敌对的系统。实际上它也只能如此，因为任何社会群体要继续作为群体存在下去，必须既强调它与其他类似群体的差异，同时又与这些群体保持结盟关系。[①]

敌对和友谊的这种互补作用近来被研究非洲的学者反复地强调，这在我对帕朗的记述中也确实是一个显著的特点。但我的诠释在一个非常重要的方面不同于这些非洲研究者。具体来说，对于埃文思-普里查德（Evans-

① Durkheim (1947), p. 177.

87 Pritchard)和福蒂斯(Fortes)而言，敌对和友谊、社会团结和社会对立必然相互抵消以构成一个系统，此系统作为一个整体，从长远来看是个结构均衡的系统。而在我的研究中，帕朗绝对没有让我觉得它是一个趋向均衡的系统的组成部分；某种均衡倒确实存在，但它实际上是一种不稳定的均衡。我认为克钦贡萨社区对这种事态向来司空见惯。看来帕朗每个有势力的领导人物似乎都更愿接受一种与现状不同的结构性安排，只是因为别无选择他们才只好勉强接受现状。

理解这种情况与非洲材料之间的对比非常重要。在非洲的情境下，派系斗争最终通过裂变这一过程来解决，但所产生的新的社会结构仅仅是旧结构的翻版，尽管各分支以一种与先前颇为不同的方式重组。而就克钦的情境而言，派系斗争可能以几种不同的方式得以解决，但其中最典型的一种不是仅仅将各分支性的要素重组，而是出现一种根本不同类型的新社会结构。

在我看来，1940 年的帕朗，其组织方式可能正经历着从贡萨制到贡劳制的转变。它之所以没能完成转变，只是因为它受到原则上反对贡劳制的最高权力机构的专制。

在作进一步阐述之前，有必要先说明一下结构延续这个概念。被克钦人自己看作是代代相传的基本理念到底是什么呢？

我认为这里有三个概念特别重要。第一，关于与人们有关联的领土的理念。此处的领土指的就是被称为“帕朗”的山脊。在这个时间段里帕朗的居民就是“帕朗人”(*Hpalang bu ni*)，帕朗这块领土有着延续性，不论是哪些亲属群体定居此地或掌握政权。

第二，关于村寨(格通)的理念。居住在村寨中的人并不都属于同一世88 系群，但村寨是由某一世系群的成员所创建，因而村寨的头人来自这个世系群。一个村寨的实际位置可能改变，但土地权——也就是说土地的耕种权——永远取决于建寨时的情况。因此关于村寨创建的故事就变得极其重要，即便相关事件发生的时间距今不远，这些故事也总会带有几分神话色彩。

第三，关于地方性世系群分支的理念，即已经讨论过的亭国群体。正如

前面已提到的，亭国实际上是一种小群体，由不超过半打的单个独立家庭所构成。从经验研究的角度来看，根据我自己的经历，所有这些地方性的世系群在一切关涉公共利益的事务上都团结得令人吃惊。我下文的叙述会给人留下这样一种印象，仿佛每一个这种世系群中的所有成员都拥有几乎同样的权利、持有同样的观点，而且世系群头领好似整个世系群的化身。这样的描述与事实不符，但在初步分析时这样做没有太大的关系。

在这一点上，读者最好回忆一下上文描述过的帕朗地理概貌。在下面的故事中，有关村寨头人所属的世系群都是剧中角色。简要地重述一下：

一、木然人及其盟友

1. 恩麼威世系群（木然氏族）（说景颇语）（贵族）
2. 勒嘎世系群（恩孔氏族）（说景颇语）（可能是贵族）
3. 贡介世系群（木然氏族）（说景颇语）（贵族）
4. 庖育世系群（说木然语）（平民）
5. 约荣寨的汉人

二、孙努人及其盟友

1. 奥拉世系群（勒排氏族）（目前仅存一个独居的低能者，被当作山官）（说阿几语）（贵族）
2. 孙努世系群（说阿几语）（平民）
3. 达石世系群（说高日语）（平民）
4. 纳拔世系群（说傈僳语）（平民）

这几个村寨的土地权与一个据说发生在19世纪末的世仇故事密切相关。每个当事群体讲述这些事件时都有自己的版本。相关的文件材料只有一份，但它与所有（或每个）版本都能匹配无误。 89

为了避免重复，我将综合各版本对这个故事进行统一描述，同时说明不同版本之间的差异。

在过去，帕朗地区被公认为是阿几-勒排的领地。虽然现在的阿几寨所在地的旁边曾有过几个其他的阿几村寨，可是在山脊上没有任何说景颇语

的寨子。管事的山官是现在那个低能勒排山官的祖先。在北面那座相邻的山脊上，也就是现在的关外村寨群所在地，当时已是景颇人的领土，他们的山官属于木然-恩麽威世系群，即现在领导着帕朗地区景颇一支的世系群。

不知从何时起，具体年月无从稽考，帕朗的勒排山官和关外的木然山官结了仇。这引发了一场长期性的"战争"(*majan*)，最终勒排山官败北。① 木然-恩麽威山官就此成为帕朗的领主。

关于这桩世仇的起源，现在至少流传着两种非常不同的说法。木然人的版本是这样的，勒排和木然是姆尤-达玛；彼此结仇的起因是木然山官的女儿被勒排山官的儿子诱奸。② 这个木然女孩怀孕并指称勒排山官的儿子是孩子的父亲；勒排山官的儿子矢口否认，既不支付孙莱卡也拒绝与这女孩结婚。更糟的是，他在否认时还发誓："如果这孩子是我的，那么他生来就长兔唇。"③女孩实际上死于难产。为了核定责任进行了验尸，验尸者最后正式宣布死胎长着兔唇。于是就引发了家族世仇(*ndang bunglat*，恩党本览)。

90 这个故事编排得很巧妙，以克钦人的观点来看，这一世仇毫无调停的可能。应该记住现在的木然-恩麽威山官承认是从前任勒排山官那里夺取了土地；要证明这样的行为是合理的，这桩世仇只能源于最严重的事态。

对于克钦人而言，任何一种冒犯都是一笔债务(*hka*，喀)，可以通过调停和补偿得以解决，但有一种被称为世仇(*bunglat*)的过错被要求处以非常严厉的惩罚，而且如果被冒犯的人用激烈的手段进行报复，也被视为是正当的。杀人、不正当的奴役、意外伤及山官都是引发世仇的正当理由，但克钦人最常见和最典型的世仇是恩党本览，即因未婚女子死于难产而引发的世仇。④ 另外，冒犯山官世系群成员的世仇，其严重性双倍于冒犯平民世系群

---

① 在此被译为"战争"的景颇语 *majan* 也意为"情歌"(a love song)。它字面上的意思似乎是"与女人有关的事件"(women business)。

② 在克钦人的观念中这是乱伦——*jaiwawng*。参见本书边码第 137 页。

③ 参见边码第 139 页。

④ 郭卢玛瑙和莱顿可被视为最可靠的两位权威，他们认为有四种 *bunglat*。(a)有意杀人，(b)过失杀人，(c)产妇死于难产(恩党本览)，(d)有意或意外伤及山官(*hkrung bunglat*"一个活着的人的世仇")。赫茨提出不正当的奴役也是 *hkrung bunglat*。参见：Kawlu Ma Nawng(1942)，pp. 53，67；Hertz(1943)，p. 153。

的成员。[1] 如果是某个山官世系群的人侵犯了另一个山官世系群的成员，或是纠纷发生在有姆尤-达玛关系的人之间，事情就更难以得到解决。要是再加上显而易见的伪证，那么在克钦人眼里和解是根本不可能的。因此，关于世仇起源，恩麼威版本的威力不仅仅是把责任归咎于勒排山官，而且还清楚地排除了任何妥协与和解的可能。

孙努人的叙述则完全是另一种版本。根据他们的说法，在关外有一支阿几世系群普关人[2]受关外木然山官的庇护，他们是帕朗人的达玛。曾经 91 有一个孙努世系群的女子嫁过去之后守了寡，但仍然生活在她已故丈夫的族人，即关外的普关人那里。根据习俗，她亡夫的族人应照料她，也就是说，按照夫兄弟婚(levirate)原则，她亡夫的一个男性亲属应娶她为妻。出于某种未加解释的原因，这一"转房"(*gaida kahkyin*)的惯例并未执行，该女子仍独自生活。有一次从田里回家的路上，她的脚被班治(*panji*，用火烧烤硬了的竹钉)刺伤，这些竹钉是木然(恩麼威)山官家族的一个成员为设陷阱抓野猪而布下的。这次受伤导致寡妇死亡。但普关人拒绝为这寡妇举行体面的葬礼，而恩麼威人拒绝拿出足够的牲口作为葬礼祭品和祭祀口舌鬼木若。由于勒排山官支持其追随者孙努人，而木然人和普关人又绝不让步，这就引起了世仇。

这个故事显得过于复杂，这种情况也不大可能发生。而且在我看来，这样的事件即便真的发生，也不至于引起严重的世仇。实际上或许这就是故事的重点。它明确地说明纠纷发生在孙努人和木然-恩麼威人之间，而且把所有的责任推给木然人；除此之外，因为争执起初是介于平民之间，纠纷原

---

① Kawlu Ma Nawng(1942), p. 54; Hertz (1943), p. 153. *Du bunglat hpaga lasu, zaw bunglat manga shi*-"伤及山官的罪过要支付 100 帕伽以作赔偿，而如果是伤及平民，只需支付 50 帕伽"。关于帕伽的意思，参见第五章，本书边码第 144 页和 145 页。

② 很遗憾，关于这个故事我没有获得普关人的版本。普关世系群是这个地区语言群体和世系群联盟相互重合的一个极好范例。1940 年，生活在勒嘎村寨(本书边码第 80 页)的一户普关人说景颇语，勒嘎人认为他们属于木然氏族，但又被看作源自木如人。他们有亲戚居住在邻近山脊的库康寨，有时被认作是山官(*duni*)，但我不知道这头衔是否有效。这个世系群已被早先几位研究克钦人的权威提及：乔治(George 1891)认为它是阿几世系群；汉森(Hanson 1906)把它归为木然世系群；恩里克斯(Enriquez 1933)提出他们是"来自中国的阿几人"。在帕朗他们被孙努人称为阿几人，被痴育人称为木如人，被木然人称为木然人。这些称谓并不一定相互矛盾。

本应该由山官们来仲裁。这一世仇的发展应归因于山官们的傲慢。

这样引发的"战争",其性质即便是我的报道人也很难想象。当敦促他们对任何不大可靠的细节进行详述时,他们通常只是说在英国人到来之前的岁月里,情形和现在不同。"战争"的第一个阶段似乎持续了大约 20 年;根据双方的默契,战斗只限于秋收到播种之间(12 月—次年 5 月)的农闲时节。没有什么传闻提到双方有很大的伤亡。宣泄敌意的方式是突袭,主要目的是偷牲口、烧毁房屋或入室抢劫。在这么漫长和大规模的战争中,很少有杀戮行为,这似乎很奇怪,但要考虑到克钦人所有的世仇最后都只有通过赔偿才能得以和解。因而报复的策略是尽力让敌人在各方面生活得不愉快,迫使他们最终同意支付赔偿。多杀伤人只会让这样的解决方式更难实行。在这个具体案例中,争斗的双方在 1940 年基本上和睦地生活在同一个社区,任何一方坚称双方还有未了的血海深仇几乎是不现实的。

92

战争的结果是,勒排山官放弃了对帕朗的统治,木然-恩麽威人获得山官地位。关于木然如何获胜,我得到几种对立的版本。

木然-恩麽威人只是说他们及盟友是如此强大,因而勒排人败逃了(*hprawng mat sai*)。他们进一步声称,在敌对状态结束之后,他们举行了一个庆功宴(*padang manau*,帕当目瑙),原先的敌人勒排人也参加了结束世仇的正式仪式(*nat hpungdun jaw*)。[①] 作为证据,他们指出第一个帕朗的恩麽威山官的墓地边围绕着一条环形沟渠。如果世仇仍未解决,这条沟渠就会是不完整的。从表面上看,提出这一点只是证明他们的获胜和世仇的正式结束。但它隐含的意思还在于证实恩麽威人是帕朗的"主人",因为只有拥有土地权的世系群的成员才有资格在其坟墓外围以环形沟渠。[②]

恩麽威人的盟友勒嘎人对这个版本作了些补充说明。他们说,开始局势控制在勒排山官手里,恩麽威人严重失利,因此他们不得不向自己的达玛——领土远在北方的恩孔-勒嘎山官——求援。勒嘎山官既强大又有势力,他的长子自己组织了一支队伍,并从贡介-木然(他的达玛)和各地其他

93

① 参见 Hertz (1943),第 155 页。

② Kawlu Ma Nawng (1942), p. 58.

姻亲那里广泛召集援兵。借助这支强大的军队，恩麽威人最终获得胜利。为了酬谢他们的援助，勒嘎人及其达玛贡介人都在被征服的帕朗地区分得了村寨用地。这意味着勒嘎人和贡介人的土地所有权是热告嘎（*regau ga* *），[1]而且谁也无法剥夺。

故事的这个版本，重点首先在于坚称勒嘎世系群虽然是恩麽威人的达玛（因此等级要低），实际上却是贵族血统。它进一步强调了因为贡介只是作为勒嘎的达玛出场，因此现在的贡介人在社会等级和土地所有权方面都臣服于勒嘎人。

贡介人轻蔑地否认了最后这一点。他们承认在世仇开始时，恩麽威人不敌阿几-勒排山官及其盟友们。他们说，不久恩麽威人就传信给远近所有的木然山官，号召对勒排人发起全面的战争。贡介人响应号召。局势大为改观，勒排山官马上被击溃。作为对贡介人的回报，他们分得了帕朗的一片村寨用地。贡介人声称他们世系群在木然氏族中的地位和恩麽威人的一样高，甚至更高，因此他们认为自己和恩麽威人共同拥有帕朗。他们说帕朗是木然人的领土，而不仅仅是恩麽威人的。正因为恩麽威山官承认贡介人在帕朗的地位与恩麽威人一样高，所以从未要求贡介人在宰杀动物后给他送上一条后腿（*magyi*），而这本是惯常献给贡萨山官（*magyi sha ai du ni*，食腿山官）的贡品。[2]

这里少了勒排人关于这个故事的说法，因为仅存的勒排山官是个低能者。孙努人否认前面的任何一种说法。孙努人说在他们（孙努人）支持勒排山官时，后者一直占上风，但后来他们以前的达玛普关人准备承认自己的错误，关外的恩麽威人也同意支付引起争议的祭牛（*maraw nga*）。实际上恩麽威人走得更远，嫁了一个新娘给孙努人。后者因而成为恩麽威人的达玛。94 这本应可以停战了，但勒排山官在那时变得很傲慢，要求恩麽威人赔偿所有的“战争损失”，而恩麽威人拒绝接受。孙努人于是改变了自己的阵线，转而与恩麽威人结盟。随后勒排山官败逃。

---

* *regau ga* 又有“服役工”之意，指帮人去打仗的人。——译者

① 同上；也可参见本书边码第 158 页。

② 参见第五章，本书边码第 155 页。

达石人(高日村寨)的故事基本上是勒嘎人故事的翻版。达石人没有确定地说他们是否在这场“战争”之前就已经拥有土地权,但他们指出,所有的高日山官都是勒排–奥拉世系群的成员,而且他们(达石人)是作为这个世系群的忠诚追随者(*zaw*)参加这场争斗的。此外不像他们的姆尤孙努人后来成了叛徒,达石人一直忠于他们的山官,当勒排山官离开帕朗时他们也跟随而去。直到1900年勒排山官重新掌权,他们才回来。

达石人有许多其他的方式强调自己与盟友孙努人各属一派,彼此敌对。我已经提到过,他们在1940年将成为天主教徒,以对抗已皈依浸信会的孙努人。但同样非常重要的是,他们不厌其烦地坚持自己是高日人。孙努和他们的勒排山官说阿儿语。在高日寨据说他们的日常语言是高日语(也即景颇语的一种方言),虽然每个人也都会说阿儿语。高日村寨中的世系群有达石,木郎和张麼。这些在阿儿人中都有对应的世系群(朵石,木郎,张麼),后者被认为不仅与它们有关,甚而是同世系群的。所有这些都是平民级世系群。但如果高日寨的人允许自己只被看作是阿儿人,那么达石人的身份就会低于他们的姆尤群体孙努人。通过强调他们源自高日人,达石人就可坚称在祖辈时他们世系群的地位要高于孙努人,因为高日达石人认为他们的祖先原先是勒托氏族(景颇族)中的贵族,而孙努人最多只能说与平民世系群木如有关联。

95 这是一个很好的例子,非常清楚地说明了维持文化和语言上的差异只是为了群体的声望。

不过回到帕朗世仇的故事。勒排败北之后,各方同意由恩麼威人统治帕朗。此时当地的村寨似乎有恩麼威、勒嘎、贡介、孙努。这些村寨共享一座能尚(*numshang*,圣林)。所有的叙述中都说当时的孙努头人是一个好斗专横的人。孙努人自己说,这个头人当时被公认为整个社区的报孟[①],而恩麼威山官虽不危害他人,却只是个有名无实的首领。木然人说,孙努头人是个劫匪(*damya*),专靠抢劫牲畜、勒索山下谷地中的掸人(收取保护费)为生,后来恩麼威人和孙努人之间终于在处理牲口的问题上爆

① 参考本书边码第69页。

发了争执。

人们在讲述这个传说时，多少因为我这个外人的缘故而有所删减，不过木然人的抱怨大致是这样的：不知在什么情况下，木然人自己偷走了一支过路中国商队载货用的牲口，但牲口随即又被孙努人抢走并卖到边境外，使得木然人拿不到他们原本想勒索的赎金。

但孙努人有另一种说法，说新的争执还是与女人有关。因为孙努人现在是恩麼威人的达玛，未经孙努人的同意，后者不可将女子嫁到其他世系群去。孙努人希望保持姆尤-达玛关系，商量继续结一次亲，但恩麼威人无礼地拒绝接受他们提出的聘礼。

结果争端在恩麼威人和孙努人之间重新浮现，孙努人诉诸英国人以求一个公正的裁决，日官家（D. W. Rae，省伦第一位英国民事官员，）负责裁断这场争论。至少故事的这一部分是符合史实的。1900 年日官家确实仲裁了一场重要的帕朗世仇，并作出了惊人的判决。他命令勒排山官重新掌管帕朗山脊的上（西）端，而恩麼威山官则掌管下（东）端。我认为有一点可以肯定，没有哪个克钦人能料想到这样一个"所罗门王的判决"，而且没有人愿意接受这样的决定。不过，恩麼威人和孙努人现在的领袖们各自都小心地保存着日官家这项至关重要的判决的副本。这份令人困惑的文件我原先有一副本，可惜已经丢失，但对这个事件有公开发表的记载，已收在附录二。 96

我没有收集到现在的社区中另外三个群体所述说的"帕朗故事"，他们是约荣的"汉人"、约荣的木如-庖育人和纳坡的傈僳人，但某些历史事实还是清楚的。汉人认为自己拥护的是恩麼威人而不是勒排人。他们与在广伦（也是木然的领土）的一个类似的汉人群体有亲属关系。他们在 1911 年人口普查的时候已定居在帕朗。① 木如-庖育人那时在邦瑶（Pangyao）②，靠近广伦，但在 1913 年已搬迁到约荣村。③ 他们是汉人头人家的姆尤和贡介寨的一个小世系群（石律）的达玛。他们到来不久就成了勒嘎人的达玛。纳坡

---

① 《缅甸地名辞典》（*Burma Gazetter Bhamo District*），八莫地区卷 B，1913 年版。

② 同上书，1925 年版。

③ Carrapiett（1929），第 107 页，例 9。

人在1911年已居住在帕朗，那时他们被算作高日寨的居民。[1] 在地位上他们与这个地区大量的傈僳聚落相似，各自都以达玛的身份从属于邻近的克钦群体。

在很多年里，社区似乎继续一分两半。勒排人，孙努人和高日人组成了其中一个派系，共有一座能尚，而恩麽威人，勒嘎人和贡介人形成另一个派系，共有着另一座能尚。后来大约在1930年，恩麽威山官去世了。

前面已经解释过，前山官的儿子早瑙，由于走私行为无法获得政府认可，而一个远房的再从堂兄弟早黎则被任命为正式山官。在1940年虽然早黎只是行使政府代理人的职责，但缺乏政府的认可这一点确实降低了早瑙的地位，而相应地提高了他下属头人的地位。贡介头人现已设法让政府承认他是一个"独立的"头人，并且自称是个山官（督瓦）。[2] 贡介人现在已经有自己的一座能尚，不用再与木然人和勒嘎人共享了。

所以1940年举行仪式时，贡介人有一座能尚；木然人和勒嘎人另外有一座，约荣寨的庖育世系群也来这里献祭；勒排人、孙努人和高日人共用第三座能尚，纳坡的傈僳人也有资格来献祭。约荣村的汉人通常不参加任何这些仪式活动，虽然他们的头人经常出席重要的庆典，尤其是恩麽威人举办的那些。于是我们可以看到，声称拥有山官（督瓦）头衔和仪式用圣林（能尚）的各股势力，与社区内主要的政治派系是相吻合的。[3]

我们还可以看到，在过去40年里虽然社区的亲属关系的组构大致保持不变，但其内部的权威结构却发生了根本的变化。社区的领袖们仍然使用贡萨的范畴来描述群体和个人各自的身份；他们赋予贵族观念、山官（督瓦）头衔和山官的权利（比如获得肉食贡品、带环形沟渠的墓地、大庭柱等权利）以重要的意义；他们坚定地强调达玛对姆尤的义务；他们重视在能尚中举办盛大的祭奠。但所有这些多半只是摆摆样子而已。假如社区是根据贡劳的原则组织起来，没有贵族、没有山官，也没有贡赋，那么实际上的情形几乎也

[1] 前引《缅甸地名辞典》，1913年版。

[2] 村寨头人由行政当局颁发职位证书，克钦人自己对此很看重。1940年勒嘎头人的证书上写着他臣属木然寨的恩麽威山官；而贡介头人的证书上没有这一条款。

[3] 我提到的各个能尚，其位置已在地图6A中标明，见本书第76页。

不会有什么不同。这是现实中的一个实例，说明贡萨和贡劳之间的对比是理念秩序而非经验事实上的差异。

上面这些故事有个特点值得一提，我所听到的和我所复述的帕朗世仇，与任何历史记载中的克钦世仇都明显不同。在讲述故事时，总是有许多关于搏斗（*gasat*，意为杀人）的吹嘘，也暗示有激战和大获全胜的情境。但在实际的克钦世仇中，复仇的实现总是通过诡计而非英勇。报血仇的通常程序是雇佣一个或几个"勇士"（*share*，石葱）讨好敌方以获取信任，然后在最有利的时机暗杀敌方世系群中的一个成员。被杀者可以是这个世系群中的任何一个成员。显然，所雇佣的勇士通常不能是与两方当事人关系密切的人，否则他们在敌方阵营里的活动就会受到怀疑。用这种方法被雇的暗杀者被认为无须为他个人的罪行负责；所有的责任由雇佣他的人承担。 98

而在帕朗的这些故事中，没有提到任何这样的"勇士"，也没人说有什么重要的当事人被杀。即使有这样死亡事件发生似乎也是意外。人们将争斗各方所卷入的复仇描述为焚烧房屋、偷盗牲口，诸如此类，而不是克钦真实的世仇中典型的蓄意谋杀。有一种可能的解释是，目前在每个人记忆中被当作血仇和"战争"的历史事件，实际上大概只是关于土地权和村寨界限的小规模纷争。果真如此的话，那么孙努人的说法可能最接近于历史事实，亦即勒排山官不再是帕朗的山官，只是因为他们自己的追随者孙努人背叛了他们，并邀请恩麽威人来接管山官之位。当然我们真正的兴趣并不在于历史上实际发生了什么，而是为什么同一事件现在被叙述成这些相当不同的故事。

显然，每个世系群头领所叙述的版本都把自己及其所属群体置于最有利的情形中，而我已经指出了一些很明显的例子。当然，虽然不同版本强调的要素颇为不同，它们实际上相互并不矛盾。它们可能同样真实，也可能同样地假。我确实从来没有发现两个不同的故事讲述者否认其对手的版本，他们只是说那不重要或理解有误。好像每个版本都是一个特定群体的财产，而且都默认对立群体有权拥有自己的故事。这符合我的概括性论点：虽然这些故事旨在叙述19世纪90年代的事件，但它们的内容是神话性的而非历史性的。 99

我所描述的这些故事，目的是记述阿儿人与木然-景颇人之间的战争，但所表现出来的并不是社区被简单地一分为二。每个首要世系群都使用这些故事作为对抗其他群体的基础。达石和孙努虽然是盟友，讲的故事却各不相同。

关于最后一点，最好例子就是世仇故事中表现了恩麽威人和勒嘎人之间隐约的敌对。在整个帕朗系统中团结得最紧密和最持久的盟友总是恩麽威人和他们的达玛勒嘎人。根据勒嘎头人勒嘎瑙（Laga Naw）和恩麽威头人早瑙惯常的行为方式，人们会认为他们既是姻亲和传统的同盟，也是最亲密的私人朋友。当早瑙按他的版本为我讲述世仇故事时，勒嘎瑙也在场，并始终肯定早瑙所说的，但第二天勒嘎瑙来找我，向我补充了他的叙述，其中有恩麽威人欠勒嘎人的一串长长的债务（喀），它们包括：恩麽威人未曾赔偿在敌对中丧生的一名男人和一名奴隶的性命，用在各种场合的多头祭牲，好几维斯*火药，一匹被敌方偷走的马，送给盟友麽威人却尚未获回赠的各种仪式性礼物等等。当然，勒嘎瑙明显并不指望这些半个世纪之前的“债务”有朝一日会被偿还；他们牢记这些，目的只是把它们当作争辩时可用的筹码。毫无疑问，当勒嘎人和恩麽威人的利益出现冲突之时，这些债务就会被提出来，以赢得长者和其他裁决者对勒嘎人这方的同情。

这种争论基于这样的预设，即故事的听众熟悉克钦人与土地所有权、等级、姻亲关系等概念有关的整体理念体系。因此当克钦人在谈论“债务”（喀）时，他是在使用一个与他的整个社会生活范围相关联的概念。所以我们若是想透彻理解与债务相关的神话所表述的所有意蕴，就需要详尽地分析这些关键概念。在本章中我已分析了克钦人用姆尤-达玛的对立关系所表达的含义；在下一章中我将更进一步分析景颇语中的各种言语概念。

100

---

* Viss，缅甸重要单位，约合 1.6 公斤。——译者

第五章　克钦贡萨社会的结构性范畴

101

第一节　导言

本章关注的是构成克钦仪式性活动的要素和人们赋予这些活动的意义。

不言而喻，你只能和一个理解你说话内容的人进行讨论。帕朗克钦人彼此非常理解对方的论说；他们表达这些观点的语言是仪式和神话的语言。虽然在关于等级、声望和权威这些问题上，所有帕朗人都达成共识的事情几乎一件都没有，但他们对评估等级应遵循的理论原则却有完全一致的看法。所有的帕朗克钦人，无论是否说景颇语，还是讲阿几人或木如人，都认为自己是一套贡萨体系的成员；他们都同意帕朗的山官（督瓦）应该拥有贡萨山官的权利和头衔，而且社区中所有其他人的身份和义务都应该纳入依托于这个山官的等级制度中。主要的分歧只在于具体哪个人有权被定为山官，而理由又是什么。

在第四章中，讨论的焦点是象征派系分歧的细节问题。在本章中我们的任务是理解克钦人仪式性表达的基本原则，这些原则似乎构成了仪式性活动的"语法"，并为贡萨克钦人所公认。

根据近年来英国人类学功能主义学派的信条，如果不首先详细描述"克钦文化的全貌"，就不可能进行这类分析。要是那样的话，我的任务实际上就没有指望完成了，因为"克钦文化的全貌"不过是一锅大杂烩。

102

我当然同意这里具有仪式性意义的文化活动非常丰富多样，如果能对它们全部进行描述和分析，那是非常理想的。但实际上这显然不可能。就克钦人的案例而言，在我看来仪式表达的基本要素并不繁多，而且描述起来也并不复杂。之所以如此，也许因为它是复杂文化背景的副产品。从严格

的文化角度来看，克钦社会各种语言分支截然不同；他们的整合是政治而非文化层面上的。从文化层面上看，帕朗社区包括景颇人、阿几人、木如人、傈僳人和汉人，而且每一分支都有自己的一套特殊的习惯行为。但在讨论克钦社会结构的原则时，我们并不关注这些变项的细节，而只是关注他们所有人共享的那部分文化。因为帕朗社区的成员都是一套政治体系的组成部分，他们不得不就政治地位问题相互进行沟通，而且是用仪式性活动的语言进行沟通。恰恰因为整个克钦社会是由许多讲不同语言的亚群体构成，我们可以料想在仪式层面上有着一种相当简单的、程式化的仪式性"语言"，而且所有亚群体的成员都能理解这种语言，并持续地以大致相同的方式利用它表述身份问题。正是因为克钦文化复杂，克钦人的仪式表达才相对简单。

但即便我能够诠释和理解帕朗克钦人的仪式活动，我有什么依据宣称这一仪式性语言就是"典型的克钦人式的"？我已经否认了存在统一的克钦文化这一观点；那我现在又有什么根据声称存在一种统一的克钦仪式性表达系统呢？

很明显这是非常难以证明的问题，但对我而言，郭卢玛瑙的《胡康河谷克钦人的历史》似乎提供了一个非常有力的证据。[①] 郭卢玛瑙自己是来自省伦地区的高日克钦人；因此他在一个与帕朗非常相似的文化环境中成长。103 但他书写的却是克钦山区北部，而且写作中咨询了胡康河谷和北部江心坡地区景颇人和茶山人中许多显赫的山官和经师（即斋瓦*，*Jaiwa*）。这本书以英文出版，但它是对其景颇语原文的忠实翻译。说理论述仍然用克钦人的术语来表达。主题大体是现居于胡康河谷的贡萨和贡劳克钦人各对立群体之间的世仇和派系斗争。与帕朗的故事一样，部分内容是有历史根据的，但历史则被扭曲成神话的形式以合理化当今的现实。阅读这本书令我为之震撼的是，虽然材料来自胡康河谷的克钦人，但实际上如果把他们换成帕朗人和他们的邻居，其实每个细节也完全说得通。这应该意味着尽管省

① Kawlu Ma Nawng(1942).

* 景颇最大的宗教祭司。——译者

伦地区的克钦人和胡康河谷的克钦人之间的文化差异相当巨大，但郭卢玛瑙和他的报道人可以相互理解。而且他们对神话故事所记载的事件细节中所包含的意义也有共识。

所以我推断，尽管存在所有这些文化和地理上的差异，整个克钦山区的克钦人本质上依旧使用着同一套为数相当有限的仪式象征，以表达人类学家所称的“结构”关系。

请允许我扼要重述我的一个观点，关于结构关系的仪式性描述与人类学家的科学描述之间的本质差异。

社会人类学家在构建他关于社会结构的学术理论时，尽量使用完全清晰的术语体系。所以他采纳正规的科学程序，发明一种由特殊术语组成的语言，这种语言除了科学家赋予的含义之外，没有任何其他的含义。诸如外婚制、父系世系群、身份和角色，等等，这些被人类学家用来描述结构关系体系的词汇，只意指人类学家界定好的那种含义，既不多也不少。因此人类学家所描述的结构系统总是静态的系统。

但一个社会系统的普通成员并不具备如此精确的心智工具。克钦人需要通过仪式活动中的表演以及叙述具有仪式内涵的故事，意识到结构关系。可是组成仪式的象征要素远非精确的科学范畴。象征体系的组成部分可能具有“仪式性意义”，但它们同时也具有一种“现实的(技术的)意义”，而这两种意义从来都不是截然区分的。如果我们要了解克钦社会结构的本质，我们就必须分析一些言语表达的实际含义，克钦人正是用这些言语表达来陈述被我(一个人类学家)称作社会结构的主题。例如，在我们能够领会“欠5项财物”的仪式性内涵之前，我们必须理解所有权、债务和财富等概念在克钦人语境下的实际应用。

人类学家通常把社会结构想象为一个社会系统中人际之间和群体之间关系的形式体系。任何社会都包含着大量形式各异、延续时间有短有长的群体，比较方便的是根据其组合原则来对这些群体进行分类。这样的分类模式中常用的一种是将既定人口中的群体根据其地域、亲属、性别、年龄、等级和职业来界定。下面的分析不完全按照这些概念进行，因为我打算解释的不仅是克钦社会的分群原则，还要解释克钦人价值观模式的基础，尤其是

与财产、社会等级和宗教信仰有关的价值观。我要论述的概念根据主题分类如下：

1. 地域区分
2. 人群聚类
3. 姻亲关系
4. 财产和土地权
5. 等级和社会阶层
6. 超自然信仰
7. 政治和宗教权位

105 这些事项中我主要关注的是仪式性层面，即我上面提到的这些范畴在有关身份和义务的争论中如何被用做象征。因此从民族志角度来看，我的叙述是片面的。比如，在谈论房屋时，我强调的只是其表示声望的特征，并试图解释与克钦人"宫殿"概念相关的理念背景；我不会对克钦人的房屋作全面的民族志描述。类似地，当讨论村寨时，我对诸如宗教祭祀之类事项的叙述会比对一般生计方式的要详细得多。

我所讨论的克钦人的表达大多数不太容易找到确切的英语对应词汇，可是在整本书中，我使用的基本上是英语而非克钦人的词汇。因此我通常写做"村寨"和"村寨群"，而不是格通和马惹。为了便于那些随时想知道"村寨群"确切含义的读者，我用小标题注出了较为重要的定义以便简化查询。尽管有这样的分条细列，本章论述的安排仍然是连续性的。如果我们不参照第二到第七章的内容，就无法理解第八章中各概念的"定义"。

在我看来极其重要的一点是，这里讨论的所有概念都有一个共同的特征。克钦人的概念一旦被翻译为英语，其含义就会无一例外地在某种程度上显得模糊和含混。例如，我译成"村寨"(*village*)的克钦术语居然泛指家屋的集合，数目不限，只要一幢以上，这在英文里似乎不能让人满意。我们必须理解，虽然这种模糊性确实存在，但克钦人不一定会意识到这种模糊性，这只是说明在我们正在讨论的这一理念领域里，克钦人习惯使用更宽泛

的言语范畴，而绝不是暗示克钦人的心智能力低下。关于那些对他们至关重要的事物，比如稻作农业，克钦人有着极为精确的词汇，而英语中则根本没有。但如果说到社会事务，通常英语的表达更为精确。

本地人的社会性范畴具有宽泛性，这一点可能很重要，也应该得到尊重。这个特点在初民社会的研究中可能很常见，而且可能会让一个思维严密的研究者感到恼火。从近年来在非洲的研究中可以发现，在这种模糊性的刺激下，有些人类学家企图引入自己更为确切的新范畴，而这些范畴在当地语言中并无对等词汇。我认为这是一个方法论上的错误。企图用比被研究者自己所用范畴更为精确的分析范畴来阐释该社会的社会结构，等于在系统中插入了实际生活环境中不存在的、徒有其表的严格和对称。 106

在我看来，本土范畴的这种模糊性对克钦社会体系的运作绝对重要。发明一个关于克钦亲属制度的齐整范式，并展示它优美的结构性对称，这很容易；实际上葛兰言和霍德森两人都已经做到了[1]，而且在某个神话中，甚至克钦人自己也似乎这么做了。但如果我们把克钦人的范畴翻译为严格界定的英文术语，这样一个范式几乎与克钦的社会现实毫不相干。对克钦人而言，就是因为各种结构性范畴在意义上非常灵活，所以他们能够将其社会生活的运作诠释为符合正规模式，而这种模式又属于合乎传统并由神话意义所界定的结构体系。

所以如果我的范畴在某些方面，诸如数量、规模和地理位置等方面显得非常不精确的话，那么这种不精确是有意为之。正是这种不精确性使得现实中的克钦社会在形式上非常灵活，尽管社会的理念结构既精密又严格。

本章所要描述的范畴属于克钦贡萨意识形态的范畴。贡劳克钦人的意识形态中的大部分与之相同，只对其中某些具体事项的评价不同。比如，贡萨和贡劳都同意向一个山官敬献"宰牲后腿"是承认他作为自己的领主；但贡劳克钦人不承认有什么山官，所以也不进贡牲腿。

意识形态中有些部分也是克钦人和掸人所共有的。本书的后几章将专门对这些共同特征作更精确的介绍，这里我只举几例说明其与掸族理念之 107

---

① Hodson(1925)；Granet(1935)。

间的联系。

在本章中，我把克钦的贡萨意识形态系统阐述得好似一套完整而连贯的理念。我所谈论的是一种理念体系。但这个理念体系与本书主题之间的关联最好加以说明。这个主题从根本上来说就是：克钦人和掸人之间的差异是什么？

从某个角度看，克钦人和掸人在组织上的差异正好对应于摩尔根[①]在社会组织与政治组织之间所作的区分。前者是基于各世系群间均衡对立的分支裂变型组织(segmentary organisation)；后者是基于各种财产权的封建型体系(feudal type system)。非常有意思的是，掸人和克钦人都通过使用一套相同或密切相关的概念来表达他们关于政治秩序的理念。他们设法通过强调特定理念的不同方面来做到这一点。例如，克钦系统和掸族系统都不认为地缘群体和血缘群体的观念可以截然分开，但克钦人表明身份时首先报出自己的世系群，而掸人则先报上自己的出生地。[②] 另外，“交易”(trade)——即物品和劳务交换——在两个体系中都对身份的获得起着非常重要的作用；但掸人的“交易”主要是我们所理解的那种交易——交换具有普遍经济价值的物品以获得利润，而克钦人的“交易”范围主要是(虽然不全是)没有任何普遍经济价值的物品。后文中我将再次强调这种区分。

108

第二节 地域区分的概念

(1)*nta*(恩大)—“房子/家”；(2)*htingnu*(亭怒)*—“山官府”

在某些情况下，克钦人对普通人和山官住的房子有不同的叫法。这两种房子的基本差异不在于造型上的特点，而在于山官府多了一个特殊的隔

① Morgan (1877)，第二部分，第二章。“人类历史上只发展出两种治理形式……第一种也是最古老的一种是基于氏族、胞族和部落而建立的社会组织。第二种，也是最近的一种，是基于领土和财产建立的政治组织。”

② Harvey and Barton (1930)，各处。

* 在中国有些学者译为“大房子”，具有“总府”的含义，本书中译为“山官府”。——译者

间，叫作木代达普(Madai *dap*)，用于祭拜天神之王(木纳，*mu nat*)，他被看作是山官的某个远祖的姻亲。

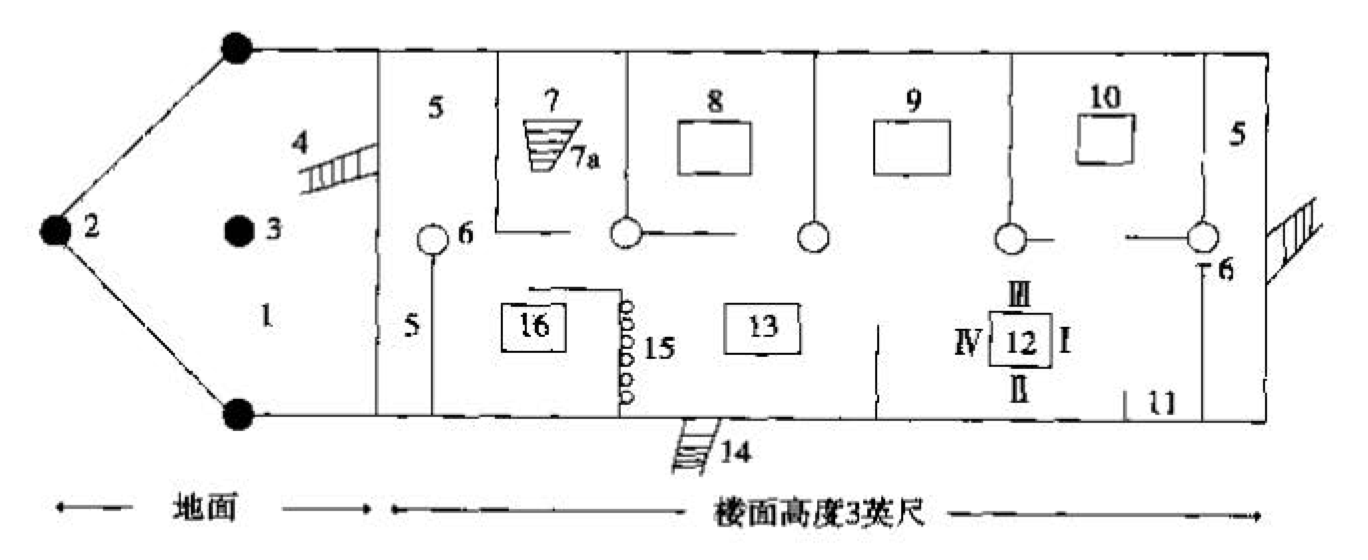


图 2　一栋克钦山官府的平面图

1. 有屋顶的门廊和畜舍——*n'pan*　2. 前庭柱——*jun shadaw*　3. 门廊庭柱——*n'hpu daw*　4. 入门楼梯——*lakang*　5. 阳台——*n'tawt*　6. 门——*chyinghka*　7. 木代神厅——*madai dap*　7a. 木代祭台——*karap tawn*　8,9,10,12,14,16. 火塘——*dap*　8. 已婚儿子家的火塘——*lapran dap*　9. 主人年幼的子女和仆人的火塘　10. 主人的睡房——*n'bang dap*　11. 祖灵的祭台——*nat tawn*　12. 待客的火塘——*manam dap*, *lup daw da*。客人座位有先后秩序，用数字 I, II, III, IV 表示。　13. 做饭的火塘——*shat shadu dap*　14. 侧门——*hkuwawt hku*　15. 置汲水筒的支架——*ntsin n'dum*　16. 未婚少女的私人房间——*n-la dap*

所有的克钦住家都是长方形棚屋状结构，起居室的地板高出地面几英尺。图 2 是一幢典型的克钦山官府(亭怒)的平面图。如果是有权势的山官，府中的火塘数比图中所示的更多，最大的房子长可达 100 码。山官府如此之大，以至于有理论认为克钦人拥有类似于婆罗洲人的"长屋"(long house)组织。新近出版的一本民族志手册断言克钦人的家屋"长度通常超过 100 英尺，扩展家庭的每个成员都居住在此……每个生物家庭都有一个(独立的)火塘"。[①] 这种描述是错误的，虽然它可能是根据对权威论述所作的合理推断。[②] 一种更符合事实的概述是："克钦人的家庭通常包括父亲、母亲和子女；有时也住着贫困的亲戚，还经常有访客。"[③]原则上不会禁止已

109

① Thomas (1950), p. 20.

② Anderson (1871), p. 122.

③ Carapiet (1929), p. 13.

婚的兄弟们在父亲过世后同住在家中，但这种情况现已不多见。况且，既然传统习俗严格规定由幼子（山官的乌玛[*uma*]；平民的彭丁[*hpungdim*]）继承家业，那就不太可能真的期望兄弟们住在同一屋檐下。如今，年长的儿子或是搬到其他村寨，或是在老房子边另造自己的家屋。我猜测这也是过去的模式。以联合家庭的方式居住是例外情况，这一点从语词上可得到证明，景颇语有专门的词汇（*htingyan*）来表示这种家庭。据说在某些地区（尤其是阿萨姆），采用的不是幼子继承制而是长子继承制。[①] 那么居住模式就可能不同，不过也可能是民族志所言不确。

当代大多数克钦人住的是小房子，没有足够的空间容纳一个以上的家庭居住。然而，大房子意味着声望，那些有能力的人会建造比他们实际所需更大的房子。山官庞大的营房状亭惑现在经常大部分闲置着。不过，这类特殊建筑物的规模，除了象征权势之外，还有其他作用。虽然从总体上看一夫多妻现象比较罕见，但山官通常会有一个以上的妻子，每个妻子都拥有一个或几个自己的火塘。以前的山官家里几乎都蓄有不少"奴隶"（木牙姆，*mayam*）（参见[边码]第160页），还有不少私人随从。另外，山官府通常用做接待过路旅人的客房。

110　普通人家房子的布局与山官府类似，只是规模较小，火塘也较少。穷人的房子屋前没有门廊和畜舍（*npan*）。有时候，一个普通村寨头人的家屋可能与山官的一样大，但通常没有特大庭柱（*nhpu daw*），这是代表山官等级的特殊标志。上文已经提到过，木代达普只有山官家才有，但每家都有祭祀户主祖灵的祭台。祭台往往并不起眼，不过是屋中放置在靠近前门或后门侧壁上的一个架子。

祭台的配套器具中，重要的是两根装酒的竹筒，被称为纳淘特（*nat htawt*）。它们不太显眼，被收起来置于檐下。与之相似，从姻亲那里得到的作为债务（喀，见[边码]第144页）部分凭据的刀（*nhtu*）和长矛（*ri*）也样放在靠近家中祭台的椽子上。

我们所讨论的祖灵，通常被简称为木沙纳（*masha nat*，人之灵）或衮冈

---

① Neufville (1828), p. 341；也可参见下文，边码第156页和261页。

纳(*gumgun nat*,守护灵),人们经常向它供以祭品,因为每遇灾祸、大病、小病或任何家庭成员从事什么冒险活动,都要向木沙纳献祭。不过献祭的规模通常不大。户主如果出于这样或那样的原因想进行一次隆重的祭祀,那么除了他自己的祖灵,他还要召请其他的神灵。木沙纳属于凡人之灵,似乎通常是一位很近的祖先——比如曾祖父。这一祭仪对于理解世系群体系很重要(参见[边码]第175页和176页)。男主人和他的妻子都被认为是这栋家屋的"主人"(*madu ni*),但房子的木沙纳是男主人而非女主人的祖先。男方的近亲如果住在邻近房子中,他们的祭台上通常供奉同样的木沙纳,但情况未必总是如此。有些家屋的祭台上供奉着多个祖先。

或许应该指出,建房的材料本身并不是很有价值,它们大多是竹子、茅草和软木材,所有这些时隔不久都必须更换。家屋最为永久的特征是其地基(*htingra*)。建造房子的权利首先由村寨头人来决定,但具体在哪里建造则取决于风水,因而要由占卜者(*nwawt wa*,能沃瓦,见[边码]第192页)来决定。其结果之一是克钦村寨的房子分布杂乱,没有任何系统的布局;情况例外的地方,通常是近年来政府强制命令的结果。缺乏规整安排使得克钦人的村寨与远在西面的那加人和钦人地区的村寨在形貌上显著不同。克钦人关于房址选择的观念可能最初来自中国人的风水概念,不过掸人也有这种观念。[①]

111

家户——即住在同一个家屋(恩大)中的人——是经济合作的最基本单位。每年全村性的开垦(*yinwa*)都以家户为单位在小块土地(*yi*)上进行。每家在稻田边上都有间临时的农舍(*wa*),家中一些成员一年中的大部分时间都在这里吃住,但这并未使田边小屋成为一个独立的居住单位。恩大边上可能还有另一间独立的茅舍(*dum*)做谷仓之用。这个茅舍既有经济功能也有社交功能。在图2中标为恩拉达(*n-la dap*,即公房或"情人的火塘")的隔间住着恩大的未婚女子,她们可在这里不受父母约束地招待自己的情人,实际上人们也期望她们这么做。谷仓可以用作同样的类似的社交功能。

① Milne and Cochrane (1910), p. 99.

1940年鉴于教会的批评，恩拉达习俗受到压制，但所谓的谷仓还是保存下来了，那实际上就是年轻男女的睡房。

在有些地区，每个恩大都附有一块带篱笆的小园地(*sun*)。这块地用做长期的耕种。它是私产，相比之下村寨中的田地(*yi*)就不是。园中种植的是蔬菜、用做秘密的半巫术性配方的草药、值钱的(和/或违法的)作物，如罂粟。1939年一位英国官员好心地指出，这种园地体制造成大量不必要的围篱扎笆，他建议应该集中各家的园地，以便实行一种集体生产和共同分配的体制。帕朗人评价这是最不受欢迎的建议；很明显，园地的最重要特征就是紧靠各户的家屋，为家庭成员所私有。

112

从仪式表达角度来看，我认为应注意的最重要的细节是恩大——房子和亭怒——山官府这两者在言语上的区别。山官府还有其他名称。*Hkaw* 就是掸语中的 *haw*——宫殿。王公贵族，如国王或皇帝被称为可汉(*hkaw-hkam*，意为“金殿”)或阁相(*hkaw-seng*，意为“宝石宫殿”)，同样这里的用法纯粹是掸族式的。亭桑(*Htingsang*)——“粮仓”——是关于山官的又一个诗意词汇，大概出于这一事实：山官的追随者把稻谷进贡给山官，而他把大部分的稻谷又用于宗教盛宴。亭怒本身意为“母亲的家屋”或“母屋”。这里有两层含义。一是山官的家屋是村寨中其他家屋从中分离出来的本源；另一层意思是山官府是其追随者家屋的姆尤(见第四章，[边码]第78页及后几页)。更具比喻意味的是，山官府可被称为布仁隆普(*baren lungpu*)，这通常被译为“鳄鱼的洞穴”(Hanson，1906，p.73)。克钦人是否有机会见过真正的鳄鱼，我不太确定。布仁(*Baren*[*g*])是一种传说中的怪物，是谷地河流和沼泽地带的纳神，人们用“鳄鱼”来代称它。这些“鳄鱼”频繁地在克钦神话中出现，通常是作为克钦这一族群的祖先。[①] 这个名词也被省伦地区的克钦人用于称呼孟萨的孟塔掸人。

我下面会再提到这个象征。现在我只想说明布仁所代表的两个观念(1)掸人的召帕概念——稻作平原地区的主宰，以及(2)山官(掸人或克钦人)所代表的男根崇拜法则。与山官也有关联的天神(木纳木代)又代表了

---

① Carrapiett (1929)，第一章；也可参见本书边码第201页以及第九章。

男性原则，与具生产能力的大地（*ga*，嘎）上的女性要素相对。这与中国人及掸族佛教徒的观念有关。 113

首先，布仁作为一种象征，与中国的"龙"惊人地相似，龙也同样地与水、阳（*yang*）和王国相联系。其次，在仪式行为上也有非常相似的地方。比如北京的天坛，以前是中国皇帝亲自主持年度大典之处，是为保佑中国人国泰民安和五谷丰登而设。天坛包括两个部分。祭天的场所是有屋顶的建筑物，而祭地的场所则是一个露天圆形平台。在克钦贡萨体制中，山官的宗教职责包括供奉木代——天神之王的义务。这个神灵控制财富和普遍的繁荣。献祭在山官自己家的木代祭台前举行。但山官也供奉地神（嘎-诗迪），这是一个大致相当于"创造"（creation）概念的双性神灵，掌管土地丰饶和人类多产。后一种祭祀在一个名为能尚的圣地的露天圆形空场进行，因此在这些事务上克钦山官的角色的确带有中国风格。山官府不只是居住的场所，也不只是一个宫殿，它同时也是供奉木代纳的神庙。

但可以看出，公元4世纪以来所有东南亚佛教王国和公国的特征是国王兼有活佛和圣王的许多特性。在所有这些社会非常典型的是，国王及其宫廷侍从和众多嫔妃与世隔绝地生活在宫墙之内，而宫殿在理念上正是须弥圣山的一个模型。缅甸的阿摩罗补罗（Amarapura）、阿瓦和曼德勒（Mandalay）的王宫都可被归入这个普遍范畴，现代掸族君主的"宫殿"（*haw*）也是如此。[①] 克钦山官府（亭怒）通常并不和社区的其他部分相分离。 114 不过在过去，有些克钦山官极为成功地获取了 *saohpa*（掸族君主）的身份，其中有几位通过在家屋周围建造精致的石墙来夸示这一点。[②]

gahtawng，*ga*（格通，嘎）——"村寨"

mare，*mareng*（马惹，马仁）——"村寨群"

mung（孟，参考掸语 *möng*[勐]）——"山官的领地"

---

① 参见 Scott and Hardiman(1900)，第I部分，第II卷，第154页。"宫殿被称为 *myenan*，因为它像须弥山（Myinmo）一样矗立在地球上最初四岛的中央。它象征了佛祖诞生的地方（Bawdibin Shwepalin）。

② Enriquez (1923)，p. 129；cf. Kawlu Ma Nawng(1942)，p. 39.

我已在第四章中初步解释了村寨、村寨群和领地这些词汇之间的区分。村寨和村寨群主要具有地域意义；领地主要是政治意义上的。因此我们有时发现有些克钦领地（孟）包括几个村寨群（马羞），每个村寨群包括许多村寨（格通），但我们也发现有些领地只包括一个村寨群（比如帕朗），甚至只由一个独立的村寨构成。

格通严格意义上指村寨的建筑物，而嘎则表示村寨所控制的土地，但两个概念看起来几乎是等同的。格通通常用于南部，而嘎则多用于北部。

一个村寨可以包括一户以上任意多的人家，在现实中大多数村寨有10到20户。村寨通常坐落在山脊之上或靠近山脊之处。房屋很可能彼此间隔大约10到20码，山脊顶部形成崎岖的主干道（*lam*）。在有些地区，每座家屋近旁都有小型的围以篱笆的园地，用作种植罂粟和其他特产。村寨成员集体拥有耕作权（即丛林垦殖的权利）的领地（嘎）都有诸如河流、山顶和凸起的岩石等地标作为明确的界限，只有那些人口最为稀少的地区除外。

村寨（即建筑群）的实际地址不一定是固定的。有些村寨已在现今位置上存在了一个多世纪；另一些村寨在住了几年以后就整个被废弃。此类迁移的原因有时相当实际，比如供水不足，但更经常的是巫术原因。疾病、歉115 收、火灾或其他灾难被归因于当地邪灵施法，通常就是指本纳（*bum nat*）——“山上的诸神灵”的影响。如果情况靠祭祀也无法改善，占卜者（能沃）可能会认为最好的办法是举村搬迁。村址发生这样的变化一般不会对村民的土地耕作权产生直接影响。英国行政官员经常提出的说法是，克钦人迁移村寨只是因为他们耗尽一片山林的肥力之后想另觅他地继续破坏，这种说法不符合事实，因为那样的情况即便有，也是很罕见的。我所调查的所有地方，土地权似乎是不可剥夺的，只有下面两种情况是例外。一是村寨中的“首要世系群”（见下文）灭绝了（*dawm mat sai*），土地转归山官的世系群；另一种情况是，如果甲山官领地上的一个村寨自动搬迁到乙山官的领地上，那么村民们丧失了他们在甲山官领地上的土地权。当然实际上他们很少这样做；一般村寨如果要搬迁，总是搬到同一山官的领地内的另一处田地。

土地所有权的这些原则几乎完全被早期的英国殖民官员所误解，文献

中大多数关于这个问题的论述都很误导人。主要问题是没有意识到游耕技术需要很长的休耕期，而在这样的情况下，"休耕"等于让已经开垦的土地重新长出林木。他们通常把在休耕的土地看作是被废弃了——即土地权被放弃。因此文献中提到一个村寨的土地时，仅仅是指那些当时被耕作的土地；[①]实际上村寨头人所称的"我们的土地"，通常是现耕土地的10到20倍。一个有力的证据可以证明这样的土地权长期有效，无论它们现在是否用于种植。例如，1900年省伦行政驻地设立后不久，原先由省伦和罗丹*的克钦村寨耕种的一大片丛林被划归为保留林地，并被标为民事机构的薪炭林。尽管有政府的人为禁令，尽管两村村址在其间也已搬迁，但在1940年省伦和罗丹的村民仍坚持这块土地属于他们。 116

通常每一年村寨的村民都会联合起来开垦同一块林地，虽然有时只是部分村民组织起来进行这样的垦荒。砍伐、烧林和围篱一旦完成，集体活动也就停止了。在整片开垦地(*yin wa*)中，每家都耕植自己的一块独立的土地(*yi*)，以后的收成不归集体所有。正如第二章中解释过的，有些村寨不是用通常的丛林通垭方式，而是用"草地式通垭"(*hkaibang*)[②]进行耕作，但每家也以同样的原则在公有土地上耕作自留地。如果是灌溉水稻田，虽然在使用同一套水渠的农户之间必然会有一些集体合作，但田地(*hkauna*，考纳)[③]还是严格以各家户为单位独立进行耕作。在理论上考纳不能公开出售，但他们的抵押制已非常接近于完全的土地转让。

村寨的成员可能分属于许多不同的父系世系群，但这些世系群的其中一个"拥有"(*madu ai*)村寨。村寨的头人总是出自拥有该村寨的世系群。村寨名通常说明了哪个世系群拥有村寨：比如，巴锡寨是由巴锡世系群拥有；勒嘎格通则属于勒嘎世系群，诸如此类。我把拥有村寨的世系群称为村寨的"首要世系群"。村寨头人因而实际是首要世系群的头领。"所有权"在这一语境下的意义将在下文进行解释(见[边码]第155页和156页)。

---

① 比如Scott and Hardiman (1900)，第I部分，第II卷，第355页。

* Sinlum and Lawdan，境外地名，与中国陇川地区隔河相望。——译者

② 这个词源自掸语，与掸语中的*hai*等同。

③ 另一个掸语词汇。

英国统治下的村寨头人被官方称为阿基瓦(*agyiwa*,即大人[big man]),但不清楚英国统治前是否也用这个词。这个词可能来自贡劳。① 贡萨平常用的词是斯郎瓦(salang wa)*。②

117 大多数克钦村寨没有可被认作是全寨共有财产的公共建筑物,虽然近年来村寨中各家户有时为建造一所学校而共同出力。山官或村寨头人的家宅通常被用做公共旅舍,任何偶过的旅行者都有资格受到款待。因此维护山官和/或头人的家宅在某种程度上是公共责任。村民有义务帮助建造和维修山官府。

大多数村寨的人口处有一片圣地,即能尚(*lamshang*, *mashang*)。每年人们都要在这个地方举行某些重要仪式。一年中的大部分时间,此处都显得凋敝萧瑟。在节庆时建起的祭台非常精致,但主要用竹子制成;用过一次之后就被废弃,来年再建新的。唯一永久性的神龛是供奉地神的(*ga nat*[嘎纳],也即 *shadip*[诗迪]);通常用一圈石块作为标记,有时结以篱笆。在少数非常富庶的社区,就建起以中国风格装饰的石台。③ 能尚林中通常包括一棵菩提树(*ficus retusa*)。在信奉佛教和印度教的印度各个地方,菩提树总能引发神圣的联想。关于这种树的故事有很多,而在整个缅甸和掸邦地区,人们通常都能在一个村寨群祭祀开寨始祖的祭台附近见到菩提树。

能尚内的树木不得砍伐。这个地方的神圣性还以其他方式得到强调。比如,它以前被视为避难所,甚至可以庇护那些被认为对村寨抱有敌意的人。因此,一旦债务被合理地裁定,传统上有种强制清偿债务的方式叫作"等债"(*hka dung ai*),听起来多少有些怪异。方法之一就是派一个不速之客到欠债人那里,利用他的好客无限期地赖在那里;比这风险小的是驻扎到118 欠债人的能尚那里,逮到机会就宰了他的牲口。这不会遭来什么报复行为,因为谁也不敢在能尚圣地内动用暴力,以免触怒神灵。④

---

① Scott and Hardiman (1900), Part II, Vol. II, p. 559.

* "斯郎"指寨中能说会道,精明强干的平民,是官家的助手。——译者

② 词源不确定。它可能表示"掌旗官"。在庆典场合,山官的一个斯郎可能持矛行走在他前面。

③ 参见 Anderson (1871),第 383 页。

④ 参见 Carrapiett (1929),第 98 页。

克钦人举行宗教仪式之处,并不局限于能尚和家中祖先祭台。村寨中几乎每家门前都能见到日渐衰坏的竹制祭台(*hkungri*),外表与能尚的祭台非常相似。户主的地位越重要,上一次庆典的这类遗留物就越丰富。首先对已入门者而言,祭台的设计或祭祀柱(*wudang*)的风格直接表明了要祭祀的神灵以及祭品的性质。因为祭品——无论它们的直接目的是什么——是炫耀性消费的重要内容,所以后一点就尤其重要。如果一个人供奉得起一头大水牛,他总是热切地想让他的邻居记住这件事。因此被宰杀的动物的头颅骨就悬挂在日渐衰坏的祭台或祭祀柱上。如果后者坍倒了,那么较为醒目的头颅骨就被转移到祭祀者的庭柱上,在那儿它们成为永久的装饰品,有时会几代相传。被宰杀的鸡留不下什么残骸可被当作纪念品的,但如果大量家禽被宰杀当祭祀物,那么人们就竖立一根高竹竿,上挂与被宰杀的鸡数目相同的鸡笼。效果很像上挂一长串信号旗的船杆。值得一提的是,虽然信奉佛教的掸人不杀鸡,但也竖起高高的“旗杆”,挂上饰带和笼子来标明他们的庆典。①

大多数祭祀柱是用劈下来的粗糙软木制成,过一两个季节就腐烂化为乌有。不过通常在除了山官府之外的某些地方,会见到更为精致的祭祀柱,硬木制成,饰以乍看起来像是神秘符号的图案。重大节庆时,能尚外会竖起带有相似标记(*laban*)的柱子。这些符号被认为是天神(尤其是木代纳)所赐财物(*hpaga*,帕伽)的图画(参见[边码]144 页)。一根这样装饰过的祭祀柱表示一头被献给了木代的水牛。这样的祭祀是在被称为目瑙(*manau*)的大型庆典中进行的,举行这一庆典的意义与那加人和钦人的庆功节相当类似。②

119

祭祀木代并同时举办目瑙是山官的特权。其他有钱有势的人有时的确也举行目瑙,但他们事先必须从山官那里得到许可,条件是用适当的礼物来交换。③

举办目瑙时,举办者的房外要先填土修好一个直径大约 15 到 20 码的

---

① Milne and Cochrane (1910), pp. 121—124.

② 尤其可参阅 Stevenson (1943)。

③ 参见 Leonard,引自 Carrapiett (1929),第 14 页。

圆形歌舞场(*naura*)。竖立在舞场中心的柱子和雌雄牌(*shadung dingnai*),虽然并不特别精美,但就造型艺术而言代表了克钦工艺的最高水平。根据传统,柱子和歌舞场在举办节日的12个月之后必须拆毁;这之后只有祭祀柱作为过去荣耀的标志保存下来。所以只有在很偶然的情况下,才能碰巧经过一个确有歌舞场的村寨。①

克钦村寨中埋葬死者的地方不太显眼。克钦的死者通常被埋葬在相当靠近他所居村寨的地方,但没有专门的墓地;每个坟墓是各自通过占卜来选择的。如同大多数社会一样,葬礼是炫耀的时机。一个用竹子和茅草制成的精巧构架覆盖在坟墓上,但一般存在时间都不长,半年或一年之内就会化为乌有;②此后坟墓的地点就不重要了。只有山官的情况是例外,坟墓边缘环绕着一圈深水渠,竹制建筑物倾塌之后它还长久存在。如果山官死时世仇尚未了结,那么水渠就不会全部修好。纠纷最终解决后,它才得以正式完工。

120 前面在说明典型的克钦村寨时,我已特别强调了那些用来显示个人身份的物质要素:宽大的家屋、众多的祭台(*hkungri*)、雕画的祭祀柱(*wudang*)、带水渠的坟墓,等等。可以在这里归纳一下。对于克钦人而言,强调其身份最典型的方式是炫耀自家宗教祭祀的规模。且不说用在祭牲上的花费,作为这些庆典背景的用竹草制成的装饰物就可以做得极其精致。一个人明显可从这样的"仪式用品"的制作中获得尊重和审美上的满足。不过这些物品的价值是短暂的。没有哪座祭坛可使用两次;在祭祀那天什么东西都是新制的;一旦祭祀结束,就听任整个陈设慢慢腐烂。因此只有象征山官权的物品历久弥坚——用柚木或其他硬木制成的大庭柱、环绕坟墓的沟渠、供奉木代纳的饰绘祭祀柱。其他任何物品都是转瞬即逝的——竹制的祭台和坟上装饰物、用作一般祭祀的软木祭祀柱、应被仪式性销毁的雕花目瑙柱。似乎每个人都可以当一天国王,但唯有山官永远是统治者。

---

① 目瑙的象征意义明显与本研究相关。但可惜我从来没有机会见到真正的目瑙;我所见到唯一的一次是被大幅改编过的表演,供前来参观的政府官员观看。现存的许多对目瑙的描述(比如Carrapiett,1929)基本上没有什么意义。

② Green(1934)认为这些建筑物的造型与掸族佛教徒的塔相似。我也这样以为。

在习俗方面，克钦人和更西边的那加人和钦人的习俗之间相映成趣。在那加人的世界里，权威一旦树立，显然就会永远存在，并立石以纪念此事件；在克钦制度里，相应的纪念物则是易腐朽的。

只有在很少的情况下，克钦人会竖起某种石制纪念物，那也只有山官才这样做。例如，户董(Hutung)的高日山官以前立巨石来纪念他的目瑙[①]，而这个地区其他的山官也让中国工匠以中国风格来装饰他们的坟墓。[②] 但一般来说难觅这类石制物品的踪影，这实在令人惊异。[③] 这用传播论者的理论很难解释；或许可以用社会学分析来解释：可能因为石头是太过恒久的一种物质，在像克钦这样一个变动不居的社会不适合以此作为身份的象征。 121

马惹(*mare*)或马仁(*mareng*)——"村寨群"

克钦村寨有可能是独立的政治单元，但更常见的是，围绕某个山峰或沿着某条山脊的几个村寨自认为是一个统一的政治实体，在贡萨制下尤为如此。组成一个"村寨群"的各村寨可能在地理位置上很接近(像在帕朗那样)，因此"各村寨"看来就如同单个聚落的各个区；另一种情况是它们可能散布在方圆几平方英里的一个区域里。

组成一个村寨群的村寨之间的政治关系实际上类似于单个村寨中各世系群间的关系。我想这一点我在对帕朗的叙述中已经讲清楚了(见第四章)，而且这也部分地解释了为什么克钦人自己经常在村寨(格通)和村寨群(马惹)这两个概念之间不作出清晰或统一的区分。

组成一个村寨群的各村寨通常由不同的世系群所"拥有"，这些世系群有时属于同一氏族，有时则不同。其中几乎总有某个村寨被认为等级高于其他村寨。这个高等级村寨的首要世系群据称"拥有"(*madu ai*)此村寨群

① Anderson (1871), p.383. 书中将 Hutung 拼作 Hoetone。

② Enriquez (1923), p.128; Green (1934) 记载了塔形的石制坟墓。

③ 各个文献中都出现关于阴茎状石头的惊人的记载，这些石头在某些村寨似乎曾经很重要。虽然它们可能与木代纳崇拜有关，但我没有关于这些石物的可靠资料。它们似乎属于特别有权势的世系群。据说北部金山角的恩孔-俄浪(Nhkum-Ngalang)山官有这样的一块石物。如果有什么灾难要降临到这个家庭，它有着按自己意愿移动的能力。在格林的书中(Green 1934)，在两个例子中描绘了这种造型的石头。

的所有领地(天和地——*lamu ga*)。因而该高等级村寨的头人就是村寨群的山官(督瓦)。如果山官在政治上是独立的,那么他就有权从他本人世系群以外的所有人那里得到在其领地上宰杀的每头四足动物的一条后腿,无论这动物是在祭牲还是猎物。他还有权让人为他的稻田干某些农活而不必承担回报的义务。在很多情况下,他甚至有权每年从每家户那里收取一到两筐稻谷。拥有这种受贡权的山官被称为"食腿山官"(*magyi sha ai du*)。

122 有些村寨头人借助他们所谓的贵族血统而获得山官(督瓦)的头衔,但他们并没有因此获得"食腿"的资格;我称这些人为小山官(petty chiefs)。理论上小山官通常臣属于食腿山官,但在现实中几乎没有这种情形。从严格意义上而言,似乎只有食腿山官可以在能尚中主持关键的仪式,因此每个村寨群应该只有一座能尚。在现实中,小山官可能通过建起自己的能尚而申明自身的地位,正如我们在帕朗所看到的那样,木然-恩麽威和木然-贡介头人都自称为山官,且各自都有能尚。只要声称食腿山官已将仪式权力授予小山官,就可以将这样的做法合理化。

孟(*mung*)——"领地或辖区"、"镇区"(参考掸语的勐[*möng*],缅语的谬[*myo*])

食腿山官的政治领地可能是单个村寨(格通)或一个村寨群(马惹),甚至在有些情况下可能是多个村寨群。任何这样的领地都叫作孟(*mung*),这个词直接借用自掸语勐(*möng*)。所以孟督瓦(domain chief,领地山官)的头衔可以适用于任何食腿山官。但在现实中它通常只限于指代一大片地区的幼子山官。在这样一个领地内所有食腿山官都属于同一世系群,但"领地山官"由于是世系群中"幼子家系"的头领而地位高贵。这样的领地山官因而也被称为乌玛督(*uma du*,即幼子山官)(参见[边码]第129页)。

在帕朗社区,"领地"和"村寨群"重合。"村寨群"包括9个独立的"村寨"。

村寨集合成不同密度的村寨群,而村寨群进一步集合成为各种"地区"(tracts)或"领地"(domains),这是缅北地区最普遍的特征。翻译这些术语所遇到的困难,源于克钦人、掸人和缅人既没有在孟、勐和谬(即镇区),也没有在格通,曼(*man*)和越(*yua*)(即村寨)这些概念上加以某种规模上的限

定。用英语思维的人期望能凭一套范畴来描述密集定居的人群，而用另一套范畴来描述人口规模类似但以低密度散居在更广阔地区的人群。缅人及其邻人们却不是这样。例如缅语中谬（*myo*）一词既可以表示一个镇，也可以指由许多分散的村寨所组成的行政区。缅人对于行政实体性质的兴趣不大，他们更感兴趣的是管理这些实体的官吏的等级。针对相似的情况，现代英语体系用"城市地区"来表示面积小而人口密度高的地区，与之相对用"乡村地区"来指代面积大而人口密度小的地区。[①] 123

克钦语的用法与缅语和掸语不完全相同，但也一样灵活。在缅语和掸语之间，谬和勐几乎完全等同。两个词汇都指代一个镇或镇区，即与一镇相关或等同于一个镇子的行政区域。因此，过去当缅甸取消了某个北部掸邦时，勐的统治者（召帕）纳贡敛税的职能就由被称为谬-萨（*myo-sa*）（食此谬之人）的官员来承担。另一方面，克钦人自己没有镇子，但能区别缅语中意为镇子的谬和意为镇区的缪。前者他们译为马惹（村寨群——例如，八莫是马惹），而将后者看作是孟（领地）。

在规模上灵活界定村寨、村寨群、领地这些概念自有其重要意义。对于大多数英国人而言，掸人所称的勐或缅人所称的谬，似乎不可能与克钦人所称的孟是"同一样东西"，因为孟作为政治实体的重要性要低一些。而在克钦人的眼里，这三个范畴在其政治意义上是等同的；一个兴旺和富足的孟之克钦山官（督瓦）无疑正是把自己看做是统治一个勐的掸邦君主（召帕）。

这并不只是克钦人的虚荣。先前缅人自己——在这个问题上甚至英国人——也认为克钦山官的政治地位相当于一个规模较小的掸族召帕。因此 124 在19世纪关于克钦山区的文献中，克钦统治者几乎总是被称为早晏（*Tsawbwa*，即召帕）或报孟（*Pawmaing*，即报勐[*paw-möng*]）[②]，这些词汇

---

① 参见R. N. E. F.（1908），第17段："在密支那和八莫，每个村寨群都有一个督瓦，除了他自己居住的村寨以外，在他管辖下的每个小村寨里都有个被称作阿基瓦（*akyiwa*）的人……这是（缅甸的）*ywathugyi* 制度。督瓦是 *ywathugyi*，阿基瓦是 *ywagaung*。在杰沙，每个辖区（tract）都是被一个称为daing（圈子）的地方；地区的头领是 *daing thugyi* 或 *myo thugyi*，而在每个村寨则是 *ywathugyi*。这实际上是（缅甸）*myothugyi* 制度。在杰沙，每个小村寨的头人被称为督瓦或 *thugyi*……而（村寨）群的头领是大督瓦或 *myothugyi*……"

② 两个词都以各种拼写形式出现。

是作者从他们的缅族翻译那里学来的。文献中有明确的记载,至少在19世纪中期,较为重要的克钦山官确实被缅甸王室当做掸邦君主来对待。[1] 类似地,报勐意为"勐的父亲",这个掸人的头衔似乎表示召帕朝廷中的一个高级阿玛(*amat*,顾问)。相应的克钦术语是报孟(孟的头领)。典型的报孟是某村寨的头人(斯郎),因为出生平民不能拥有山官(督瓦)的头衔,但由于其个人能力或其他原因实际上控制着合法的最高领主(overlord)。例如在帕朗,孙努头人就是社区中阿几分支的报孟,尽管低能的勒排头人才是山官。

这类对等的词汇为我的论述提供了一个合适的范例,我要强调的是,虽然克钦贡萨社会的规模与掸邦社会相比通常很小,但前者的社会结构在很多重要方面是后者的翻版。

在掸人和贡萨克钦人那里,勐(孟)这个术语有着非常明确的政治统一体的含义,勐属于一个特定的首领,他是该地区内所有拥有头衔者的最高领主。贡劳克钦人也使用孟这个词,但意义不同。一个"贡劳孟"是贡劳制盛行的地区或其邻近地区。因此坎底弄以东和江心坡以北的都凉地区是"都凉孟"。现在这里都属于贡劳地区。每个村寨在政治上都是独立的,所有都凉人都通过一个明显是杜撰的说法,声称自己是某单一氏族的成员,即都凉氏族。都凉人神话中的始祖被当作这个的地区的守护神,每个村寨都在平等的基础上把他当做孟纳(mung nat)来祭祀。(地图4,第33页)

125

同样的概念在贡萨地区也能找到,但孟纳在这里成了最高山官所属世系群的始祖。所以在贡萨地区上向孟纳祭祀的权利必须由这位山官赐予。

或许我应该再次强调,英国殖民统治在掸人和克钦人的地区之间任意划分的界线,与原先的情况完全不同。以前掸人的一个勐通常既包括掸人居住的谷地,也包括克钦人占据的山地。类似地,许多克钦的孟也包括克钦人居住的山区和掸人居住的谷地。作为守护神的孟纳对两者都予以护佑。

到现在为止讨论的都是关于地方的范畴。现在我们要讨论关于人的范畴,也即克钦人自己用来表示不同种类的人群的词汇。在克钦思想中,这些

---

[1] 尤其可参见 Willams (1863); Sladen (1868); Anderson (1871), (1876); Strettell (1876)。

词汇无法与我们已讨论过的关于地方的范畴完全分离。这一点我们将在下文详细论述。

第三节　人群聚类的概念

亭国（*htinggaw*）——“家庭”、“扩展家庭”

我所说的“家庭”，指的是生物性家庭，包括丈夫、妻子和未成年子女；而“扩展家庭”是指属于同一父系世系群，居住在同一个村寨的所有男性和未婚女性，再加上前者的妻子。这两个词在克钦人的语言中都没有完全对等的词汇。克钦人会把他的家庭说成是 *nta masha*（“同一家宅里的人”），而扩展家庭包括许多详细的表达，诸如 *nu wa ni nau ni hpu ni yawng*——“母亲们、父亲们、弟弟和妹妹们，哥哥们”。克钦人的亭国（*htinggaw*，家户）一词，可以指两种意思中的任一种。字面上它意为“同一家屋的人”；一 126 个结婚的男人 *htinggaw rawn*（“扩大屋顶”）。*Htinggaw gade nga a ta?* 可以指“有多少单个的家庭？”但通常亭国似乎是指“崇拜同一批家神的人”。在后面这层意思上，它实际上可指单个家户，但也可以表示其男人来自同一父系世系群的几个相邻的家户，甚至指代地点完全不同的几户。具体指哪种情况，区别主要在于有没有完成将家庭祭台象征物（*nat htawt daw*）分成几份的“世系群分离仪式”。

在第四章中我曾把亭国等同于人类学家所指的“跨度较小的一种地方性父系世系群”。下面将解释亭国在这层意义上的使用。

阿缪（*Amyu*）、勒贡（*lakung*）、达（*dap*）、亭国（*htinggaw*）——“世系群”、“氏族”

克钦人通常是从世系群层面而不是从家庭层面来谈论他在当地的亲属群。男性和女性都有从父亲那里获得的姓氏，这个姓氏他们终生保有。[1]

---

[1] 早期关于克钦人的文献中断言女子在婚后改变了她们的氏族姓氏。这个论点虽然错误，但重复出现了多次。的确，一个原先叫 N'Du Kai 的女子，在嫁给 Htingnan Tang 之后就被称为 Htingnan Jan（Hingnan 夫人），但她并不会由于这个缘故从此就不叫 N'Du Kai 了。

所以同一姓氏的人属于同一个父系世系群。不过，世系群制是裂变分支的，每一个体都获得几个不同的姓氏，不同的姓氏表示代际层次不同的世系群。例如，盆绕世系群是更大的世系群勒拥的分支，而后者又是一个更大的世系群葛朵的分支，而葛朵是一个大氏族勒托的分支。因此一个被取名为盆绕当的人同时也可称自己为勒拥当、葛朵当或者勒托当。类似地，帕朗村寨的头人，在第四章中为了避免混淆称他为勒嘎瑙，事实上通常也被称为恩孔瑙，勒嘎是恩孔氏族的一个世系群。

同一世系群的人，无论世系群的代际层次有多少，都可视为"兄弟"(*kahpu-kanau ni*)，或同"类"(阿缪)、同一"支"(勒贡)的人，或是同一"火塘"(*dap*，达)的人。不过这些词汇可相互替换使用，而且不可能用"最大世系群"、"中等世系群"、"最小世系群"等等之类的表达来系统区分裂变的程度。至于从哪一层的分支开始必须实行外婚制或非外婚制也没有作出明确的规定。确实存在一个氏族和世系群外婚制的理论，而且对于最低层次上的世系裂变支而言是严格执行的，但与同氏族的某个人结婚并不困难，只要在晚近的五到六代之内没有共同的男系祖先就行。最后，人们也无法区分实际的和假定的世系。每个克钦山官都将其祖先追溯到始祖宁贯瓦。为了配合这一点，一些族群列举出40代甚至更多代的系谱。想弄清这样的继嗣世系从哪代开始变成纯粹的虚构是不太可能的。

依我自己的观点，克钦人的系谱几乎只是为了结构上的原因才保存着，并没有任何作为史实依据的价值。平民对系谱感兴趣，只是为了用它与同社区中的近邻建立合适的关系。所以平民的系谱通常较短；最多只记得四到五代。而山官们关心的则是确立自己作为"幼子世系群"成员的合法性，同时在广大地区内确立自己高于其他山官的地位。在克钦地区的中心地带(例如江心坡地区)，一个有权势的山官拥有很多政治同盟，因此该地区山官的系谱追溯得极远；在边缘地区，例如北兴威和胡康河谷，山官政治上的最频盟友数量较少，因而他的系谱相应地跨度也小。[1]

---

[1] 系谱与其说是表明历史时间，还不如说可能是表现了结构上的距离，这一观点我认为最初是由埃文思-普里查德提出的(Evans-Pritchard 1939)。

其他学者提出，在边缘地区克钦山官的系谱较短，可作为克钦文化近来才扩展到这些地区的证据[1]，但在我看来，克钦人所有的系谱都应被视为带有虚构性。无疑它们有符合历史事实的某些成分，但没人知道在多大程度上符合。 128

我使用氏族（*clan*）一词来表示最大规模的世系群（阿缪）。克钦人自己无疑倾向于认为他们整个社会是由大约七到八个这类大群体组成。[2] 每个普通的地方世系群（亭国）都被认为以这样或那样的方式源自某个这类大群体。这甚至适用于生活在克钦社区的傈僳和中国家庭。所以克钦的"氏族"指的是这样一个父系世系群：它被认为在它之上已没有其他任何可再继续追溯或代际层次更多的世系群了。我使用"世系群"来表示其他任何规模的阿缪，也即氏族或世系群的所有分支，无论其代际层次的多少。这样的世系群并不必定是外婚制。

最小的世系群是共用一个"家户名"（*htinggaw amying*）的人群，由于它的成员都供奉同一批家户祖灵（见[边码]第110页）。在这一"家户名层面"上的世系群，内部非常确定地实行外婚制。个体通常与同一"家户名"的其他人相互熟识。相对而言，它是一个与某特定村寨紧密关联的地方化自治群体。

除了这些代际层次少的世系群，其他世系群并不实行外婚制，这一事实使得各世系群在追溯其氏族时相当随意。生活在不同社区但拥有同一世系群姓氏的人，会声称自己属于不同的氏族，这种事情并不罕见。有时这可能因为两个本无亲缘的世系群恰好用了同一个世系群姓氏，但我认为这样解释或许更合理：因为普通平民只对他本地的世系群（亭国）感兴趣，而不太关心这个世系群究竟可追溯到哪个特定的氏族。

乍看起来更令人吃惊的是，连最高级的山官级世系群在氏族归属方面也有疑问。例如据我所知，江心坡地区的枚说山官认为自己属于木日氏族，而且是这个氏族的"幼子"（*uma*），但郭卢玛瑙似乎认为他们属于恩孔氏族[3]，而 129

---

[1] Enriquez (1923), p. 240.

[2] 这些氏族通常被称为：木日、勒排、勒托、恩孔、木然、格仁、庖威、荼山。其中前五个一般被认为等级尊贵，而且在整个克钦山区得到承认，但关于后几个小氏族的名称和地位则意见纷呈。在本书中我把恩孔（Nhkum）写作 N'hKum。

[3] Kawlu Ma Nawng (1942), p. 3.

且我还听说他们还被说成是勒托氏族的成员。此外还可以举出大量类似的例子。在这类事情上无所谓对错。如果现在枚说山官们说他们是木日人而且其他木日山官也接受这一点，那么显然现在他们就是木日氏族的成员，但这并不意味着他们过去也一直是木日人，而且也不意味着他们将来还是属于木日氏族。

在我看来，可能每过一段时期，世系群的亲属关系网络就会大幅度地重组，不过很难证明这一点。碰巧我们有关于茶山氏族首要世系群在1835年[①]和1940年[②]情况的相当详实的记载。两个年份的情况差别很大，但这并不能作为变迁的结论性证据，因为1835年汉内(Hannay)在这些材料问题上有可能被误导。起作用的因素似乎有两个：当某个世系群强盛起来时，与这个世系群有亲属关系就会变得有利可图。所以，如果氏族关系根本就是模糊不清的，那么就会盛行许多相互矛盾的说法，每一种都与其他任何一种同样有效。没有任何正确的版本。

有一件事的结构性意义十分重大，即分割“山官级”世系群的程序，但我对此只能提供一些道听途说的证据。我猜想平民几乎不会对此费神。一家迁到新村寨去的平民家庭，会自然具备成为当地一个亭园规模上的新世系群核心的潜力。而对于食腿山官而言，事情要复杂得多。

就意识形态而言，山官的政治权威源于他有能力祭祀天神木代和地神诗迪，从而保证其领地的繁荣。他拥有这种能力，是因为他所出身的氏族中有一远祖娶了一位女天神——通常是木代的女儿。[③] 举行这一仪式的权力只能自动传给食腿山官的幼子。它也可以传到另一分支去，比如说长子支，130 但条件是长子必须仪式性地从幼子那里购买这种权力。假设双方达成这样的协定，那么仪式权力的分割也就构成了山官级世系群的分割。据说完成这个仪式的方式如下。[④]

---

① Hannay (1847); Mackenzie (1884), p. 62.

② Kawlu Ma Nawng (1942).

③ 参见第九章。

④ 向我讲述这个仪式过程的是来自金山角地区一位身份尊贵的山官；吉尔霍兹(Gilhodes 1922, pp. 280-282)从一位高日报道人那里得到类似的描述。显然关于仪式传统的程式存在一个清晰的刻板印象。

前面已提到过祖灵的酒筒(*nat htawt*)。它们被安放在祖先祭台上的梁架中。据说同意分割仪式权力的两兄弟带着这两根竹筒到他们所属世系群的乌玛督(*uma du*,即最高山官/幼子山官)家中去,他有可能住得很远。到达之后,要先证实兄弟之间已交换了符合条件的礼物,然后就在乌玛纳的祭台前举行一场宗教仪式——乌玛纳是世系群的祖灵,乌玛督的家宅即为其生前的家。这一仪式的结果是原来的两根酒筒被劈(*daw*)为两半,代之以另外四根新的酒筒,兄弟俩各分得两根。他们的妻子背着各自的竹筒各回其家。竹筒被包在丝绸围巾里,像婴儿那样被小心背负着。兄弟两人现在都可以声称自己的身份是食腿山官。酒筒必须被谨慎保存。整个仪式的象征意义极其明显。这个典礼实际上是公开承认了两个新成立的世系群地位平等。

不过,即便完成了所有这一切,人们还是认为幼子山官及其后代在仪式地位上高于长子山官及其后代。而且,是幼子继续留在原先山官的领地上,而长子山官不得不离开到他处去当山官。如果我们接受这种解释世系群如何裂变的假设,那么就可以推测它的过程是这样的:如果今天我们发现有个贵族世系群 d 居住在地区 D,那么它有可能是过去裂变自居住在地区 C 的世系群 c,而后者又是从居住在地区 B 的世系群 b 那里裂变而来,如此类推,直至追溯到世系群 a,即我们已提到过的八个原初氏族中的一个。131

由此可推断,如果世系群成员 d 承认他们是世系群 c 的分支,那么他们也就承认了仍然居住在 C 地的世系群 c 的首领在等级上比他们高。

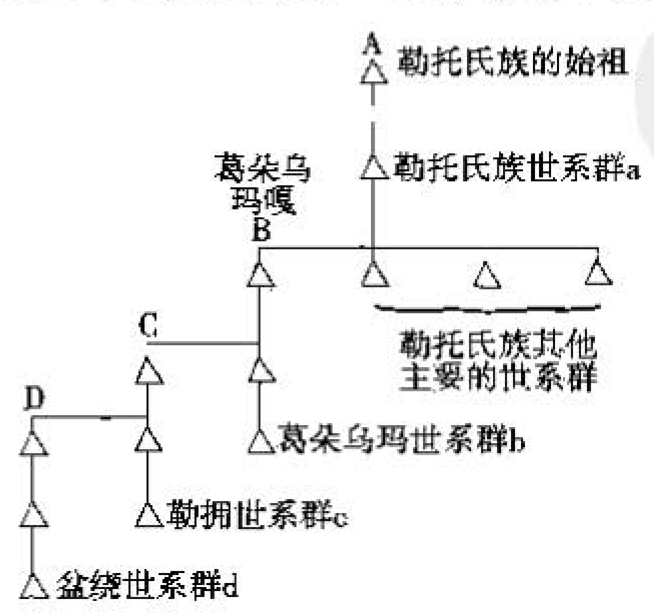


图 3　世系群裂变分支理论与乌玛督高等身份示意图

举一个例子。盆绕世系群的所有成员都承认他们是勒拥世系群的一个分支；所以只要是关涉到世系群的事情，他们只承认勒拥嘎是他们的领主。但勒拥是葛朵的一个分支，而且某些事情勒拥山官必须提交给葛朵世系群的头领，后者居住在遥远的江心坡中部地区的葛朵乌玛嘎。而葛朵作为勒托氏族的一个分支，当然应该遵从整个氏族的最高山官，但事实上并没有这么一个山官。而是有半打这样的勒托世系群最高山官，每个都声称自己的地位高于其他所有的山官，葛朵只是其中的一个。

这种对居住在远方世系群头领的遵从，几乎是山官和贵族世系群成员所独有的做法，但对于整体“权力制衡”有着非常重要的作用。正如已经看到的，一个村寨的头人一般属于贵族（*ma gam amyu*，木甘阿缪）等级（参见[边码]第 83 页）。在大多数情况下，他是对领地山官（孟督瓦）负有政治义务，这个山官通常与他分属不同的氏族。他对自己领地山官所负的义务基本上就是以封建佃户的身份向其“庄园主”交纳地租。[①] 不过，如果另外牵涉到世系群的事务，村寨头人遵从的就不是当地的山官，而是自己所属世系群的幼子分支的头领，而且通过后者指向一个或多个地理上甚至更为遥远的乌玛督。因此，维持世系群的从属关系制衡了当地地域性山官的权力。

132

事实上世系群的最高山官对属下散布各地的世系群小分支所能起到的实际影响可能微乎其微。但观念上认为存在这种等级制，这使得整个克钦人形成了一种也许可称为“部落团结”的感觉。理论上，世系群头领的重要职能是担任仲裁人。两个世系群如果属于不同地区但臣属同一个最高级世系群，那么它们之间的成员若有什么纠纷，就应该适当地提交到这两群人共同的最高头领那里。现在是否真的有这样的事情，似乎值得怀疑，而过去这种事在多大程度上确实发生过，我也没有任何证据。

在界定村寨（[边码]第 114 页）时，我把头人描述为首要世系群的头领（[边码]第 116 页）。就此处暗含的意义而言，这样的世系群是自治的地方性世系群，而且其成员都有同一个“家户名”。不过也不排除有这样的可能，即在其他地区散布着一个或多个同样拥有此名的家户，他们由于这样或那

① Leach (1952), p.41.

样的原因居住在异乡。

布尼(*bu ni*)——“村民”

这个范畴的重要性在于，它跨越了所有基于亲属关系的对抗性派系，清楚地申明了对某地而非对某世系群的忠诚。帕朗村寨群在1940年分裂为极为不同的派系，但所有人都自称是帕朗布尼(*bu ni*)——帕朗村民——并称帕朗为他们的布嘎(*bu ga*)——“家乡”。通常所有自认为是同一个地区布尼的人会共享一个公共的能尚(圣林)，并因此参加同一个祭祀当地地神的仪式，但这种情况并非雷打不动。例如在帕朗就不是这样。布尼表示人群的集合体，是作为地方范畴的马惹(村寨群)的对应词。 133

非正式的人群类别和范畴

mani—“儿童”;*shabrang ni*—“少年”

mahkawn ni—“少女”;*madu ni*—“主人”

ga ni—“劳力”

从结构分析的观点来看，克钦社会中最重要的群体类别当然是我已描述过的世系群和地区范畴，以及我将在下文分析的“阶层”范畴(［边码］第162页)。吊诡的是，阶层范畴虽然在每个正式的仪式性场合都变得至关重要，在寻常日子里却对日常事务几乎没什么影响。

本节中所列的非正式群体同时超越了亲属群体和地缘关系。其主要的根据是年龄。克钦人并没有像那加人群体那样，有正式的年龄分级制度。[1]孩子们年纪很小的时候就开始学做家务活，但一开始在他们之间并未划分独立的社会性类别。他们都只是儿童(*mani*)。当他们快进入青春期(*sek*)时，他们开始分成少年(*shabrang ni*)和少女(*mahkawn ni*)。在进入青春期(*ram*)后，少男少女们通常睡在一起，但求爱和调情并非单独而是在群体中进行。一个16岁左右的少年大部分时间都与由四到五个同龄男伴组成的

[1] 例如阿欧人(the Ao)。参见 Mills (1926)。

非正式小群体在一起，他们不一定都来自同一村寨。作为一个团队，他们一起在田里劳动或承担诸如造房之类的活计，到了晚上就和他们的女友在约好的地方唱歌和谈情说爱（*nchyun ga*）。到了青春期，年轻男子很少睡在家里。（见[边码]第111页：情人的火塘）。

小伙子们没有任何正式的组织，相比之下，姑娘们的群体在某种程度上是有组织的。月亮被认为是关心少女们幸福的女纳，有一个招请"月姑娘"（*shata mahkawn*）祈祷的仪式，只有女子才可参加。但关于参加者的年龄限制和如何组织这样的降神会之类的事宜，我并不清楚。

134

大多数小伙子在20岁之前结婚；姑娘们结婚要早一些。婚礼意味着男女都获得了完全的成人身份。少年成为男人，拉（*la*）；少女成为女人，嫩（*num*）。已婚的人并没有像少男少女那样非正式的、基于性别的群体组织。结婚之后夫妻成为户主——他们是自己家屋的"主人"或"领主"（*madu ni*）。

我认为值得注意的是，户主"拥有"其家屋，一如山官（督瓦）"拥有"其领地（*mung*）。在两种语境里都使用动词 *madu ai*。

这类社会身份上的变化主要表现在服饰上。男孩们并不参加任何形式的成年礼，但当一位少年开始佩上长刀（*nhtu*）和挂包（*nhpye*），人们就该把他当作少年而不再是孩子了。所以这两件个人物品基本上是须臾不离手的。少年和已婚男子在服饰上没有任何差异。随着他日渐年长，他会对自己的用刀技巧越来越自豪——这是件通用的工具，砍树和修指甲都同样称手；社区中的某些长者（*myit su ni*）经常因为佩带一把质地超群的长刀而与众不同。

女人的服饰具有克钦人独有的特征，风格因地区而异，但无论在哪里，发式总能显露一个克钦女人的社会身份。当还是个少女时，她头上什么都不戴，剪成短发。结婚之后她就包上了头巾。老年时，头巾会包得很大。

我在这里罗列的人群范畴，即儿童、少年、少女、已婚男人、已婚女人、老汉和老妇，也是劳动时的分工范畴。

例如在建房时，少年负责用茅草盖屋顶，少女们收集茅草，已婚女人们制酒，已婚男子们搬运竹木，老汉劈竹篾和编绳索（*pali*），而老妇仍做她们

135

平时的活计，照看猪、鹅和鸡。需要组织集体劳动时，分工都是这样。劳动团队的结构可能各有不同，但工作总是按照年龄大小来分配的。

大多数普通的经济活动由每个家户自己的成员完成。除宗教仪式之外，很少有什么技术工作要请职业的专家来做。不过某些差事，尤其是建房和播种，要雇佣社区里的劳力。这些劳力已婚和未婚的人都有，同被称为嘎尼(*ga ni*)。原则上由聘请劳力的户主提供酒和食物，但他自己并不干活。以这种方式请劳工，户主就欠每位帮手一天的工。这样的债务通常在一年内以互惠的方式偿还。劳力不一定来自雇主的亲属或近邻。为了某些公共事宜，山官或村寨头人在职责范围内可召集他的属民出劳力，而自身并不负有还债的义务。这些事务包括清扫路面、每年开垦村寨稻田和筑篱(*yi wa*)。山官也可召集劳力为他私人无偿服务。所以为山官建造田边农舍和播种稻田都是社区性劳务，不属于互惠性劳务系统的一部分。

我在此处的概括同时适用于贡萨和贡劳克钦人，在很大程度上也适用于掸人。掸人从儿童期到青春期的成年礼比克钦人的更为正式。其标志是在佛寺中当一段时期的见习僧侣，并在腿上刺以精美的文身。[1]

中国掸人的成年礼有更为正式的庆典，举行的是一套庆功式的盛宴。[2]掸族社会的年龄身份更具有正式性，与掸人相对不重视世系群有关。　136

第四节　姻亲关系和乱伦的概念

姆尤-达玛(*mayu-dama*)——“姻亲关系”

这个克钦基本概念的含义，我已在第四章和前两本著作[3]中比较详细地讨论过了。在此我只需重复一下要点。

一对男女成婚之后，对于男方所属的世系群而言，女方原属的世系群就

---

① Milne and Cochrane (1910), pp. 54, 66. 两种做法都比过去要少见得多。缅人的习俗也类似。

② 参见 T'ien (1949)。

③ Leach(1945), (1952).

是其姆尤;而对于女方原属的世系群而言,男方的世系群便是其达玛。

外婚制的规矩是,对于亭国层次上的世系群,男子不得与他本世系群或达玛世系群中的女子结婚;女子不得与本世系群或姆尤世系群中的男子结婚。男子的优先婚对象是姆尤世系群中的女子,对女子而言则是其达玛世系群的男子。

下列要点需要强调一下:

A. 姆尤-达玛关系是世系群间而非个人间的关系。

B. 它被认为是一个持久性的制度。双方有一桩婚姻结成之后,达玛世系群就有资格再一次提亲,而且人们也希望他们这么做,实际上如果他们不这样是要受罚的。

C. 在任何一个村寨内,如果姆尤和达玛分属不同的社会阶层,那么姆尤差不多总是更高等级的世系群。

D. 在一个地方性社区内,社会阶层低的世系群往往倾向于和那些社会阶层高的人结亲。那些处于较高社会阶层的世系群就成为姆尤。

E. 在有些社区中,三个或更多世系群可以组成一个正式的圈子——*hkau wang hku*("表亲循环路径")。例如甲是乙的姆尤,而乙是丙的姆尤,而丙又是甲的姆尤,这种封闭婚姻圈的存在常意味着圈内所有世系群都属于同一社会阶层,而且很可能有着共同的政治利益。

137 有关乱伦和违禁性关系的概念

a. 斋妄(*jaiwawng*)——男人和他自己世系群中的女子(*moi*[嬷]、*na*[纳]、*nau*[瑙]或 *sha*[沙])或他的达玛世系群中的女子(*hkri*,克日)之间的性关系。[①]

b. 舒批(*shut hpyit*)——与比他地位更高的女性姆尤亲属,比如 *nu*(母)、*rat*(嫂)的性关系。

c. 嫩硕(*num shaw*)——与已婚女子的通奸,此女子的丈夫不是奸夫的同世系群兄弟或达玛亲属。

---

① 参见附录四。

克钦人区分几种不同的异性违禁性关系，主要是区别这两者：一是与已婚女子的通奸行为（嫩硕，嫩舒[*num shut*]，舒批），二是与根据外婚制不得与之结婚的未婚女子——也就是属于普瑙或达玛的未婚女子——的性关系。斋妄在词典上的意思是“乱伦”，似乎只适用于后一类违禁行为。因此乱伦（斋妄）包括男人与他的姐妹的性关系，也包括男人和他的女儿的性关系，但儿子与其母的性关系，我认为应该是归为舒批。在我的理解中，被列为舒批的违禁性关系有着渎神的特性，它们与其说是违禁，更不如说是对道德的亵渎。因此，据称战争期间日本士兵摧毁村寨，蹂躏妇女，对未婚女子是“强奸”（*roi*），而对已婚女子和寡妇则是“凌辱”（舒批）。两个词都可以表示“侮辱”，但批（*hpyit*）似乎与枇杷鬼（*hpyi*）——“巫”相关。[1] 舒批意为与高等级姆尤亲属通奸，这不会导致法律上的处罚（喀——“债务”）[2]，因为被冒犯的丈夫与奸夫属于同一世系群。从意识形态上看，对这种罪过的制裁应是超自然的巫术惩戒。关于克钦人实际上如何处理这类事情，我没有案例记载。被归为嫩硕（意为“一般的通奸”）的是普通的民事过错。在这种情况下，奸夫与女方及其丈夫都无近亲关系，通奸行为在两个男人间引发“债务”，这种债务必须通过世仇或赔偿来解决。

138 斋妄在概念上是另一种颇为不同的罪过，可译为“有某种社会关系的一男一女之间的性关系，这种社会关系的特点是：如果男子娶了女子并成为她的第一任丈夫，那就破坏了通常的外婚制规则。”这些正式规则包括：男人不应娶出生于他所属世系群中的女子，比如，嬷——“父亲的姐妹”，纳——“姐姐”，瑙——“妹妹”，沙——“女儿”，也不允许与出生在其达玛世系群中的女子（克日）结婚。不过，正式的规定经常遭到破坏。拉乌拉塔[3]关系的“兄弟”和“姐妹”经常通婚。被归为“父亲的姐妹的女儿”（克日）和“母亲的兄弟的儿子”（匝）之间的婚姻也有发生，虽然在理论上这种关系是乱伦（斋妄）。这样的外婚制规则与居住模式有关。在任一社区中，处于姆尤-达玛关系的两户人家往往存在地位上的差异；禁止匝和克日进行婚配就可避免出现某人

① 参见本书边码第179—180页。

② 参见本书边码第144～145页。

③ 参见本书边码第74页。

同时是一户人家的姆尤和达玛的情况，否则会造成责任上的混乱。对于克钦人尤其是景颇人而言，如果一个人在其近邻中无法清楚地区分其姆尤和达玛，那么以现在这样的方式存在的社会就无法运作。因此不能容忍来自同一地区性社区的匝和克日进行婚配。但对于当地社区以外的姻亲，这些规矩就宽松得多。如果远方的达玛亲戚突然在身份上变成了姆尤，这实在也不太要紧。

对外婚制的讨论就到这里；至于哪些是理论上和实际中得到许可的婚外性关系，界限甚至更为模糊。理论上男人不得与禁止通婚的女子有性行为，但无疑有许多男人都违禁，也并没惹来什么大麻烦。在被称为恩春嘎(*nchyun ga*)[①]的情诗中，恋人之间互称克日和匝司空见惯。虽然这在诗歌的语境中多少有些戏嚎，但没有理由认为这样的称谓必然不妥。我认为，与

139 这类被禁通婚的亲属谈情说爱被认为是潇洒的，所谓禁果分外甜。而属于可婚配之列的女孩(南)，总会顺从其未来的夫婿，这样的恋情吸引力就不大。[②]

但年轻人在性行为上如此之自由，父母几乎没什么机会正式进行管束。如果有什么人应监督女孩的道德规范，那就是她未婚的兄长，但如果其兄与她的情人(可能就是他的考)关系很好，那她根本就不会受到太多的限制。除非女孩怀孕了，否则在此之前"乱伦"(斋妄)不会造成任何合法的债务。如果一个女孩确实因为她的匝而怀了孕，那就欠下了加倍不可饶恕的"怀孕债"(孙莱卡)，也被称为姆尤卡。这容易激发严重的世仇或被指责施了巫术。关于帕朗世仇的起源[③]，木然人的版本强调的正是这一点。婴儿(据称)长着"兔唇"，这一事实是证明匝(勒排山官的儿子)对他的克日(木然山官的女儿)施了巫术的证据。事实上，克钦人在解释匝和克日之间的禁婚时用得最多的一个理由是，这样的结合只会生出死胎和畸形儿。[④] 与此非常

① Hanson (1906), p. xxvii.

② 克钦人把与克日的违禁恋情视为罗曼蒂克，这可与欧洲中世纪的"宫廷恋爱"相类比，所爱之人总是另一男子之妻。见 Lewis (1936)，第一章。

③ 参见本书边码第 89 页。

④ 耿马那加人的理论与这完全相同；见 Hutton (1921)(b)，第 131 页。

相似的是，英国人认为在第一代表堂亲(first cousins)之间结婚所生的后代会有智障。

斋妄这个概念最频繁地用来指匝和克日之间的性关系，不过这个词也指异性同胞间的性关系。克钦人明确地认为最为不可接受的是亲兄(弟)妹(姐)或属于近亲世系群的兄弟姐妹之间的性关系。至于这种丑闻是否多见或公众如何反应，我还没有任何材料。如果是远房的兄弟姐妹，那么这种关系就落入拉乌拉塔范畴，而所谓的乱伦就纯粹只是理论上的说法。

正式地来看，针对同一家户的年轻成员，被列为违禁的异性性关系被分为以下几种：

1. 普一瑙(*hpu-nau*)——“兄—妹”。兄长有义务监护其妹的操守，保证她在恋爱中没有超越克钦人(很有弹性的)行为规范。情人火塘制度意味着女孩的情爱行为相当公开。这样可能也在一定程度上防止了近亲兄弟姐妹之间的乱伦，但关于这一点我没有什么确实的证据。 140

2. 纳一瑙(*na-nau*)——“姐—弟”。纳意为“姐姐”，但同一个音素也意为“很久以前”、“疾病”、“守禁忌的假日”，这很有意味。姐姐是有诅咒能力的、应规避的人。我们会马上联想到许多类似的人类学例证。[①] 尽管形式上对待姐姐的恰当行为可能是几近于规避的那种尊敬，但实际的关系似乎在很大程度上取决于个人的性情和双方的年龄。年轻人开始谈恋爱时，纳通常已经结婚并生活在别处，因此默认的规避并不难做到。

3. 然一然(*rat-rat*)——“兄之妻—夫之弟”。这种性关系是通奸(舒批)而非乱伦(斋妄)，但我不清楚这种事若真的发生，克钦人会如何处理。如果丈夫长时间地离家，克钦人不会指望他的妻子恪守贞操。作为替代，丈夫的兄弟是合适的性伴侣，但我不知道，如果某个兄弟在这样的事情中逾规的话，情况又会怎样。要知道克钦人实行夫兄弟婚，寡妇或寡妇们通常会转嫁给前夫的世系群兄弟或儿子。所以一个男人可能最终会成为他的然的丈夫。

---

① Firth (1936), pp. 222f.

4. 古一南(*gu-nam*)——"夫之兄--弟之妻"。从术语上看，这种关系类似于一个男人和他可能的配偶之间的关系(比如[比他本人年轻的]"母亲的兄弟的女儿)。我猜想在理论上，夫之兄(古)比夫之弟(然)更可以对兄弟之妻随意一些。但我并不知道这种差别在实际生活中究竟怎样。

141

第五节 关于财产和所有权的概念

本节讨论的概念之于我的基本论述最为重要，因为它们提供了将社会关系与经济事实联系起来的各种范畴。最近有理论分析认为，每个社会中的权力关系应该都是基于对实际物品和基本生产资料的控制，但这种马克思主义的概括并不能使我们对问题有很深刻的理解。人们如何评估各种产品和服务之间的相对价值，是一种无法从基本原理中推导出来的文化现象。

人类学家把社会系统看作是人际之间和群体之间持久关系的结构；这些"关系"客观上是有关事物和个人的各种权利和义务。克钦语中喀(*hka*)一词常被译为"债务"，实际上包含了与社会学所说的"关系"这一抽象观念很接近的多层意思。当克钦人讨论别人欠他和他欠别人的"债务"时，他所说的正是人类学家所指的"社会结构"。下文会厘清这一点。

素(*Sut*)—"财富"

克钦人和他们大多数的邻人一样，区分甚至对比"所有权"(ownership)的两层意思。支配权(sovereignty)，即一个支配者的权利，是用木督(*madu*)一词来表达。山官拥有(*madu*)其领地的意思，是指他作为最高权威，无人能超越他。类似地，户主是他家屋的拥有者(*madu wa*)。但用益权(usufruct)，即"暂时使用和享受"的权利，则用 *lu*(喝)[①]和 *sha*(吃)来表达。

① *lu* 所具有的多种含义中，在我看来最基本的意思是"喝"。如果我喝某物，就是在享用它，"持有"它。如果我有权利做一件事，我"能够"做它，或者我"必须"做它。如果我过度地喝某物，那么我"用尽"了它，我在"损坏"它，我"偷窃"它。因此吊诡的是，*u lu ai wa* 的意思是"拥有鸡的人"，但 *u lu lu ai wa* 的意思是"偷鸡的人"！一个人如果在物质上占有一件物品并"喝"(*lu*)它，那么他也可以在更为绝对的意义上拥有(木督)它，但通常情况并非如此。虽然说话人会在发音上区别 lu-"喝"和 u-"有"，但我不认为我们讨论的是两个不同的词。

因而"吃一块山地"(*yi sha*)的意思就是靠耕种一块山地来谋生。 142

这种思想并非克钦人所特有,掸人和缅人也有同样的观念。例如,在英殖民之前的缅甸,谬萨(食一镇的官员)是靠国王的赏赐而享受赋税益处的人。他不会因此而对这一地区拥有支配权。最为典型的谬萨是国王自己众多的嫔妃[①],她们享用领地的财富,但她们并不统治领地。

"拥有"(owning)的一层含义是"暂时持有并因而得以享用"(*lu*,*sha*),另一层含义是"对某事或某人拥有支配权(*madu*)",这两层意思的区分也就产生了许多衍生词。很明显的一个例子是:

hka madu ai wa:拥有一笔债务的人——诉讼案件中的原告(即他对某人或某事拥有支配权)。

hka hi ai wa:拥有一笔债务的人——诉讼案件的被告(即持有并暂时享用争议之中的某物,但此物是他欠别人的)。

这正是我下面要较为详细阐述的问题:法律程序的观念和财产所有权概念之间的关联。

克钦人并不把动产看作投资的资本,而更多地把它当作个人的一种装饰。用来表示财富的词素(*sut*),也可作形容词使用,相当于"一件漂亮的外套"中的"漂亮"之意。除了一般会腐烂的食物以外,财物的价值主要就是用来展示。若要人人知道你是某物件的拥有者(支配者),最佳方式是把它公开转赠给别人。确实,接受此物之人得到了它,但你保留了对此物的支配权,因为你让自己成了债主(*madu*)[②]。总之,财物所有者主要通过公开分送财物来获得荣誉和威望。 143

这也解释了克钦人中的一个现象,实际上大多数社会也一样,财物的仪式性价值似乎常常与它们的实际用途恰成反比。刀(*nhtu*)与矛(*ri*)在克钦

① "这些嫔妃被称为 *myo sa* 或 *ywa-sa mibuyo*(即吃镇子或吃村寨的妃子),因为国王把城镇或村寨分配给她们作为零花钱的来源。"曼同王至少有 45 个这样的妃子,"可能还更多"。

② 克钦人很清楚地区分"*myit madu kumhpa*",心拥有的礼物和"*lata madu kumhpa*",手拥有的礼物,前者在经济上是无用之物,但仍然使得收受者对给予者负有义务。

社会中是常用物品。但作为仪式性财物(*hpaga*,帕伽)用以解决法律纠纷的刀和矛却很少是真正的武器;它们更可能是造型古怪、刀锋很钝、没有实际用途的东西。同样,在我们自己的社会中,体育竞赛中的奖杯也一点都不像实用的杯子。

在现实中,克钦人相当一致地区分下面三种动产:

1. 普通易坏的食品(*shahpa*)和林产品。

这类产品是用于投机买卖的交易品(帕伽)。政治地位低的人可把它们当作贡品的一部分交纳给地位高的人,但不被用于地位相当的人之间的仪式性交换。所以它们不在聘礼财物之列,也不能被用作解决法律纠纷的赔偿。

2. 牲畜,特别是牛(*nga*)

克钦村寨中常见的牲畜有四种,即水牛、黄牛、猪和鸡。牛有时用来犁地或运输,但所有这些动物最终都会成为祭祀盛宴上的肉食。在任何仪式性交换中,牲畜通常都是最重要的一项,但它们总与其他物件相搭配。例如,一个富裕平民的聘礼可能是四头牛,外加一系列其他的物品(帕伽),诸如锣、刀、矛、锅、外衣和毯子。不过,决定聘礼价值的是牛,而这个人通常只说礼金是"四头牛"(*nga mali*),而不详述其他物件。

在形式固定的传统礼单上记录着具体仪式和法律事务中应送的"合适"礼物,那上面提到的动物只有水牛(*uloi*)。其他动物没有高尚的仪式性地位。猪、鸡和黄牛也被经常地被用来祭祀,但只供奉给不重要的神灵。木代纳作为财富的掌控者,所获的祭品总是水牛。因此,拥有水牛(而不是其他144 什么原因)才是富人(*sut lu ai wa*)的标志。[①]

3. 除牲畜之外用于仪式性交换的产品和物件。

粗略而言,下面列出的是某些传统意义上不会腐烂的贵重物品。用于仪式性交换的项目(帕伽),数量通常比质量更重要。在对帕伽进行分类时,

① 在依人地区的最北部,大额牛(mithan)在这方面取代了水牛。矮种马被认为是正统的帕伽;它们不用做献祭。

克钦人区别大锣和小锣、后装式枪与前装式枪，但如果锣已破或枪已锈且报废，倒也未必降低它作为一件交换项目的价值。帕伽在这一情境中的价值肯定不是它在公共市场上的一般经济价值。

这三大类别之间的区分并不绝对，因为"仪式性财物"意义上的帕伽，不仅包括第3类中的所有物品，而且也包括第2类中的水牛以及过去被列在第1类的在公共市场上大量进行交易的某些物品(如鸦片、奴隶和金银条)。所以不能统而言之，断定仪式性财物没有普通的商业价值。确切而言，某几种仪式性财物根本没有一般商业价值，而且在仪式性交换中使用的财物，其价值不是在所有情况下都完全取决于它们在公共市场上的一般商业价值。

我已经在两层意思上使用帕伽一词，一为"交易"之意，二为"仪式性财物"之意。为了进一步解释这一概念，我们必须结合另一重要的克钦观念，即喀(*hka*，债务)。

Hpaga(帕伽)—"交易"；"仪式性财物"

hka(喀)—"债务"

每两个克钦人之间存在的法律义务几乎都能被描述为债务(喀)。如果有人进一步探究这个问题，试图去弄清这个"债务"真正意味着什么，那么他的报道人可能会列出一张如此这般包括许多帕伽的单子。

乍一看，这似乎不是很难理解。使得一个女子未婚先孕的处罚，规定是8件帕伽的罚金，那么这意味着帕伽指代一种货币。但这里所说的罚金与8先令或8英镑的现金罚款没有多少相似之处。8件帕伽之间是不可兑换的；详细说来它们包括： 145

1. 一头小牛，"小得可以钻进猪舍"
2. 一面锣
3. 一块帕索(即缅甸丝绸)
4. 一只小铁锅
5. 一把刀
6. 一串项链——"用来洗该女子的脸"

7. 一块帕索——"用来包裹婴儿"

8. 一头母水牛——"为婴儿提供牛奶"

前五项交与女子的父母，后三项交给女子本人，而且只有在孩子成为其父所属世系群的成员时才支付。[1]

这类事件在达成和解的过程中，当事人并不出现；是由代理人(*kasa*，葛萨)进行协商。代理人来时拿着一把小竹筹，他们把这些竹筹摊在地上来"代表"各种帕伽——这根大竹签代表一头牛，那根小的代表一头小牛，如此等等。然后就开始谈判，这些项目可用其他财物替代。谁都知道，对于第8项帕伽，被告在这种情况下不可能真的付得出一头牛。最后代理人可能商定赔一头猪。那么这头猪就是"一头水牛的替代物"(*uloi sang ai wa*)；它仍然用原来的长竹签来代表，而且计算时它也真的被算作一头牛。这样一来就不违反不得以猪为仪式性财物的规矩。

这相当容易弄混淆，我们最好还是回到对言语概念的分析。

词根 *ga*(*ka*)和 *hka* 的差别只在于一个送气音上，在一系列的意义上，这两个词似乎是相互联系的。*ga*(嘎)是稳定和不变的事实，*hka*(喀)则是源于事实，主动和流变的原则。例如：

ga 是干裂的土地；*hka* 是泉水

mam ka 是旱稻；*sahka* 是煮熟的食物

146 物质性事实帕伽和非物质性债务喀之间的关系，也与此颇为相似。

在一层意思上，帕伽纯粹指交易。这种用法可能来自买卖交易的记账方法。在那些远离掸人集市的商业欠发达地区，巡游商贩有其固定的交易伙伴，他对每个这样的伙伴都设一信用账户。在一根作标记的竹签上刻痕，债务(喀)就记录下来了，然后把竹签一分两半(嘎)，双方各执一半作为凭记。其中的特别之处，也让欧洲人感到困惑的是，每条刻痕代表的是一桩特

[1] Kawlu Ma Nawng (1942), p. 62.

定的交易(帕伽),不等价于其他任何刻痕。例如,在1943年一位中国商人和南德迈地区一个傈僳人之间的复杂交易中,刻痕分别代表:

a. 两只山羊	e. 6维斯黄连(*numrin*)
b. 一块棉布	f. 7维斯黄连
c. 一罐烧酒	g. 6个卢比
d. 一头母牛	h. 一翎管金砂

核算这一份账单差不多要花一整天时间。最终解决了如何在一维斯黄连[①]和山羊、母牛之间进行换算的问题,但所用的方法绝不是把所有的物品都换算为一种一般等价物。每一项债务或刻痕(喀)都必须都按它自己的价值进行计算。

所以帕伽可以译为"列入一份索取清单中的具体物品"。在这个例子中,"索取"针对的是一种普通的商业交易;在前一例中,"索取"针对的是民事纠纷。对克钦人而言,因法律纠纷而引发的索取与因商业交易的索取同样是喀(债务)。两者之间唯一的区别是,对于后者而言,根据交易的情况,索要之物可以是任何东西,而对于前者,索赔之物根据传统模式应为一些特定的项目。莱顿指出下面几种帕伽是在传统上是正统的:(1)一头水牛,(2)一面锣(有几种不同类别),(3)银条,(4)一名奴隶,(5)一个三脚锅架,(6)恩罢(*n'ba*,几种裁剪好的布料,可用来制作男式裙子、毯子和围巾),(7)一口铁锅,(8)一柄长刀(通常是钝边的假刀),(9)一支长矛(通常也是假的),(10)一件绵羊皮衣,(11)一根银制烟管,(12)鸦片,(13)一件中国丝绸绣衣,(14)一种特殊的珠链。[②]

147

现在也常使用其他许多物品。长枪和手枪无论能不能用总是受欢迎的,几块丝绸面料(*paso*)亦是如此。普通货币在了结债务时也频繁出现了,但它往往用于替代因环境变化而无法得到的某些物件,如奴隶、金银条、鸦

① *coptis teeta*,黄连,中医以其根茎为药。

② Kawlu Ma Nawng (1942), pp. iv, 68.

片等。

上文曾提到，这些物品中有一小部分有时也在公共市场上买卖，但仪式性财物通常仅在某些特定场合才易手。主要的场合有：(1)婚礼；(2)葬礼；(3)因仪式活动支付给祭司或代理人的酬劳；(4)迁新居或造新屋；(5)在裁决各种纠纷或罪行时所判定的赔偿。

具体情况下所应支付的正式赔偿数额由公认的惯例决定。[1] 这套惯例为各种问题的和解方案都指定了许多帕伽，并为每件帕伽确定名称。例如，如果一平民指控另一平民偷盗了他的牛，原告有权利要求：

a. 归还他的牛

b. 再赔一头牛

c. 三件帕伽

此例中三件帕伽是指：

i. “一面锣，大得足以盖住水牛的足迹”(*nga hkang magap bau*)

ii. “有 100 粒珠子的项链，用来当水牛的缰绳”(*sumri matu hkachyi latsa*)

iii. “一把长刀，用来清理回家的路”(*lam hkyen nhtu*)[2]

这些名字很典型，因为它们包含着两层意思，同时指出违规行为的背景和解决争端的办法。例如在这个例子中，*hkang* 是 *hka* 的双关语，而锣是 148 “用来盖住水牛债”；*sumri*，缰绳，被喻为友谊的纽带，因此项链是“弥合友谊”；*lam hkyen* 不仅用来清理道路，而且也“让一切恢复秩序”。

在有些情况下，有名目的帕伽债务的清单会很长。例如，化解山官的血仇要支付 100 个帕伽，人们用一节一节的诗歌来维持这份记忆。郭卢玛瑙列出了帕伽的完整清单，但没列出那些诗意的名称。不过即使在缩略的形

---

[1] 索取特定类别的债务时，具体哪些物品可作为合适的帕伽，这在一定程度上因地而异。

[2] Hertz (1943), p. 154.

式中，这种象征意义也还是很明显的，比如：

偿付头骨的一件帕伽——一面锣
偿付脊骨的一件帕伽——一支枪
偿付左手指甲的一件帕伽——五个贝壳
偿付右手指甲的一件帕伽——五个贝壳，等等。[1]

虽然人们在理论上把每件帕伽的形式都规定得极为严格细致，但比起外在形式，人们还是更重视帕伽的数量和名称。实际如何支付总是双方协商的结果，此处替代（*sang ai*）原则是最为重要的。有一项列为“偿付双眼——两块陨石”在诗歌中很动听，但在现实中却不易做到；这一项在最终结算时可能换成了一对豆子。

体系的灵活性在这里特别重要。通过把替代原则发挥到极至，只拥有几头猪和几只鸡的穷人与拥有许多水牛的富人一样，都可遵守同一套正式的赠礼规则。虽然实际上他们各自所送的物品在经济价值上并不等同，但他们的确通过虚构奉上了同样的帕伽。

这对我们理解阶层差异是重要的。在理论上送礼多少根据阶层而定。例如，如果让一个女子未婚得子，理论上的赔偿数额是这样的：

如果双方为贵族　50件帕伽
如果双方为平民　10件帕伽（在八莫地区为8件帕伽）
如果双方为奴隶　3件帕伽

在现实中，决定支付额的并不是欠债者的出身阶层，而是他的经济状况。正如我们将了解到的，“当贵族”的要害不在于是否出生于一个真正的贵族世系群。关键是一个人若是声称自己为贵族，那么他应该能够证实自己名副其实。而证实其阶层身份最重要的就是要有能力合乎礼节地支付符 149

① Kawlu Ma Nawng (1942), pp. 55—57.

合这一阶层成员档次的礼物。一个贵族只有履行贵族的义务才会被当作贵族看待。个人面临的正是在这个问题上的选择。

关于什么样的礼物合适，标准取决于传统。但替代原则使得任何人如果愿意的话，都可以免于按字面上的方式履行其义务；不过一个人假如没有支付合适的礼物，他就会很丢面子，而且有身份地位全面受损的风险。所以现实状况往往变得吊诡起来，人们不是尽可能砍价以求少付，而是尽其可能地多付，那些比较有进取心的人尤其如此。

这其中蕴涵着很重要的一点，付多少聘礼往往是由男方而非女方的阶层身份来决定。例如，山官的女儿嫁给他的一个追随者，如果他是贵族出身但不属于山官级世系群，那么山官世系群所收的聘礼，要远远少于山官的幼子作为山官继承人迎娶一个山官级世系群的新娘所支付的礼金。当然，在理论上这两种情况中所用的帕伽礼单是相同的。[①]

有一组具体的例子可说明这一点。1943 年我和盆绕当有很多交往，他当时 18 岁，出生于勒托氏族葛朵分支的勒拥世系群最高山官（*uma du*）的家庭。他当时还未成婚，造成这一处境的原因是：父亲去世时他还是个孩子，行政当局任命他的长兄早拉暂为摄政，直至盆绕当成年。早拉巩固了自己的地位，现与另一个弟弟的大家庭合成了一户。虽然理论上盆绕当现已成年，可以收回其山官的权利，但他是否真能成功继位，盆绕当自己并不抱多大希望。他很清楚，除非能有什么方法劝兄长拆散扩展家庭并搬到别处，否则他即便当了山官，也无法有效行事。

150

这个家庭包括下列人员：

男性

长兄（早拉）：已和一个山官的女儿 A 结婚。

二弟：已亡故。

三弟（普日）：以前从军，与六个不同的女子生有七个孩子，最终与最后那位女子 B 结婚。现在是位经营鸦片的富人（*kani laoban*）。

---

① 一个男人若是娶社会地位高于他的女子为妻，那么通常所支付的礼金要多于他娶平常女子时所需，但不会高到那个女子同阶层的求婚者可能支付的数额。

四弟：已亡故。

五弟也即幼弟（努恩，也即盆绕当），乌玛和未来的山官。未婚。

女性

长姐（佳观*）：嫁与盆绕山官属下的一个村寨头人 X。

二姐（佳卢）：嫁给一个木然山官 Y，毗邻盆绕但势力小一些。

三姐（阿佳）：嫁给一个来自南部木然氏族，现居盆绕领地上的平民。

在这些兄弟姐妹各自与 A、B、X、Y 和 Z 的婚配中，每对之间的整个礼金交换过程非常复杂。以长兄与 A 的联姻为例。新娘的亲属收到：

10 头水牛

7 件帕伽，即一件中式外衣、一张绣毯、6 条缅裙、一面大锣、一面小锣、140 卢比的现金以代替一维斯银子、一支枪。

新郎的亲属（至少）收到：

6 件帕伽，即一口炊用三脚架、一口铁锅、一张中式地毯、一面十指距的锣、一对银耳坠、一只手镯、一根陈珠项链（这些大概是外加的，还有标准的新娘嫁妆，包括两根长矛、两把长刀、两只篮子、两条裙子和大量园圃用的种子）。

在这个例子中，除了牛，双方的各种帕伽是大致相抵的，而且通常都是这样。换言之，聘礼真正的经济支出是水牛这一项。这里可作如下比较：　151

婚姻 A：早拉支付 10 头水牛

婚姻 B：普日支付 2 头水牛[①]

婚姻 X：盆绕收取 3 头水牛

婚姻 Y：盆绕收取 6 头水牛

婚姻 Z：盆绕收取 2 头水牛

盆绕当解释说，因为他具有乌玛的身份，他必须至少应向他的新娘支付 10 头牛。当然理论上他的兄弟应该帮着提供这些牛，但实际上他们看来非常不合作（这自然也好理解，因为一旦盆绕当结了婚，就应当承认他为山官）。

---

* “佳”意为官家女子，小名为观。上文中的“早”意为官家男子。——译者

① 婚姻 B 商定好的新娘礼金是两头水牛，一维斯银子，一维斯鸦片，两支枪；但根据我的报道人所言，整个交易实际上是用鸦片来支付的。

可以看出在每个例子中，聘礼的多少（以水牛数量来衡量）取决于新郎而非新娘的等级身份。这一事实非常重要。我们已经发现贡萨社会结构中的一个关键要素是，如果一个人与不同阶层的人婚配，那么通常男子是“高攀”，而女子是“下嫁”。在这种情况下如果聘礼按女方地位来定，那么这个制度就会崩解，因为地位低的男子很少能筹集到足够数量的牛和帕伽。不过，无论现实中如何运行，克钦人正式的说法是聘礼要符合新娘的身份。这条理论使得有势力的山官得以在有可能成为他女婿的求婚者中进行挑选，并把女儿的婚姻当作政治联盟的直接手段。下面这个例子很好地说明了这种情况。

江心坡北部地区处于统治地位的木日山官们长期以来都奉行一个环形婚姻体系（*hkau wang hku*）。乌姆世系群的女孩嫁给枚说世系群的男子；枚说世系群的女子嫁给恩顶世系群的男子；而恩顶世系群的女子又嫁给乌姆世系群的男子。无疑，偶尔这些女子中有些也会嫁给在政治上从属于她们父亲的低等级男子；在那样的情况下，聘礼就需要从简。20 世纪 30 年代后期，北部江心坡地区土著行政官（刀果[*taungok*]）是由一位来自省伦地区受过良好教育的克钦人担任，他出身平民，原本是个外地人。在行政职位上他要高于当地的任何山官，但根据贡萨体系的阶层观念来看，他的等级比山官们低。刀果与一个木日山官的女儿结婚，支付的聘礼数额大得令人瞠目。木日山官们为此辩护说，因为平民娶山官的女儿是种荣耀，所以礼金理应丰厚。但事实正好相反。与刀果联姻对山官而言在政治上是有利的，丰厚的礼金正好符合刀果实际上的高等身份。

从上述这一切中我们可以看出，帕伽这个概念至关重要，因为外表看起来极其严格的结构性规则可以通过它被灵活地诠释，从而在一个就观念上看类似于种姓制的等级体系中开辟出社会流动的通道。相关的概念喀（债务）也同样重要。如下面几个例子所示，克钦人倾向于将每一对个体之间发生的任何类别的相互关系都视为债务体系中的一部分。我选择了下面这些特殊的例子，来说明债务这个概念在第四章中已描述过的帕朗情景下的含义。

1. 如果甲从乙那里借了钱：乙拥有（*madu*）债权；甲喝了（持有，*lu*）债务。

2. 如果甲偷了乙的东西：乙拥有一笔甲欠的债务。

3. 如果甲让乙怀孕：乙的世系群拥有甲的世系群所欠的一笔债务。

4. 如果甲杀了乙，不论有意还是无意：乙的世系群拥有一笔甲的世系群所欠的债务。

5. 如果甲在被乙雇佣期间出了事故（无论后果严重与否）：甲的世系群拥有一笔乙的世系群所欠的债务。

6. 如果甲不能履行与乙所订契约中规定的条款（诸如关于聘礼的协议）：乙的世系群拥有一笔甲的世系群所欠的债务。

7. 如果甲并非山官同氏族的人，宰杀动物却不把后腿（*magyi*）进贡给“食腿山官”乙，那么乙拥有甲欠的一笔债务。 153

8. 如果甲世系群与乙世系群是姆尤—达玛，乙世系群的一个少年娶了丙世系群的一个少女，而且事先没有通知甲世系群并支付象征性的赔偿，那么甲世系群拥有乙世系群所欠的一笔债务。

9. 如果甲世系群的一个男子过世，留下了来自乙世系群的寡妇，但甲世系群中没有任何男子根据父兄弟婚“收娶”她，那么乙世系群拥有甲世系群所欠的一笔债务。

如果债务关系的双方当事人都来自同一山官的领地，那就由山官来仲裁，使双方就具体的赔偿达成协议。协商好的赔偿相当于一定数量的䊮伽，所用方式我们已经叙述过了。

债务问题的解决，往往由社会地位高于当事人的第三方（葛萨）来进行调解。如果两位山官之间有纠纷，可能难以找到一位比他们的地位还高的人充当葛萨，而正是这类纠纷最容易引起世仇。

原则上任何未了结的债务，不论其起因如何，都有可能会引发世仇。对于克钦人而言，世仇和债务是一回事——喀。陌生人之间的债务尤其要尽快了结，否则债主有合法的理由诉诸武力；相反，亲戚之间尤其是姻亲之间的债务则无须那么急迫地结清。实际上姆尤和达玛之间的一些债务经常

被搁置，这几乎成了一种惯例；债务是保证相互之间关系持续存在的一种信用户头。因此存在一种悖论，债务的存在表示的不仅是敌对状态，而且也可能是相互间的依靠和友谊。按照克钦人的思维方式，合作和敌对并不是截然分开的。[①] 当我们开始分析克钦人的巫术概念时，我还会再论及这一点。

应该注意到，除了少量的例外情况，债务都被认为是存在于世系群之间，而非个人之间。每一笔未偿清的债务都会代代相传。实际上有些严重的世仇，那些目睹其开端的人很有可能一生都看不到它最终的了断。

154

克钦人的债务概念与人类学家关于社会结构的概念之间的紧密关联现在就昭然若揭了。克钦人的传统和仪式规定了个人间的恰当关系，也就是说，它详细说明了 A 对于 B 和 B 对于 A 负有何种义务。只要有人感到这些正式的义务尚未充分地履行，债务就产生了。

帕伽（财物）作为解决债务的媒介，于是变成了一种关于社会义务的货币。诸如在市场上使用的那种普通货币是物品交换的媒介，任何一种物品都可以通过这一媒介与任何其他物品进行互换。克钦人的社会义务系统也是如此，任何一种义务都可以通过帕伽这一媒介与另一种相抵。婚姻的合法化、世仇的化解、土地权的转让，所依据的都是这一种独特的货币。货币的单位是被形式化了的物品，相互之间不能直接交换。

在某种程度上，可认为帕伽类似于纸牌游戏中的每张单牌。一个仪式背景下要求有四张 A，而另一个则要求 A 打头的同花顺五张——牌的价值由特定的场景决定。因此获取帕伽绝非最终目的。帕伽是操弄社会身份的一种工具，它们根据固定的规则在一种游戏中被使用。但正如玩纸牌一样，单单理解规则还远远说不上了解游戏实际上是怎么玩的！在理论上，任何特定的帕伽的价值都是仪式性和象征性的，在现实生活中实际的帕伽只是传统物品的替代物。因此实际的帕伽同时具有仪式性和经济性的意义。

现在就容易理解我们在本节前文中遇见的一个问题了，在克钦人的意

① 比较 Wilson (1945)，第 26 页注释。

识中，拥有财物（可被送掉）和拥有土地（某人只是声称对其拥有支配权）之间的差别，类同于商业交易中债务人与债权人之间的差别，以及一桩法律事务中被告和原告之间的差别。

土地所有权

155

前文已讨论过克钦人不同种类的土地所有权之间的差别。村民只拥有土地的用益权：他们"吃它"（*sha*）。而山官和村寨头人则拥有（*madu*）或支配（*up*）土地。后一种所有权意味着对土地的支配权而非对土地上的产出拥有权利。拥有权利的价值在于身份的象征；从严格的经济观念来看，它们如果有价值的话，那也是负价值，因为拥有者要为此付出代价。

用益权和租佃权可以自由地被转让。例如，当克钦人开垦一片雨林作山田时，在大多数情况下这块地以前已被开垦过，而且每块地都"属于"第一次开垦原始丛林的世系群。但第二次开垦土地的，并不一定是上次开垦的世系群。其他一些世系群也可以使用它，有时只是"借用"，有时象征性地支付一点地租。这同样适用于土地的永久性垦殖。土地归山官"所有"；耕作者有权利永久租佃，他也可以把它转让给他人而不影响山官的所有权。

相反，属于山官的所有权则不能简单地被转让。它们是由仪式确定的权利，归属于特定世系群的成员。它们不能被任意买卖。如果真的要转让，那就必须通过仪式并恰当地交换帕伽。

后一层意义上的土地所有权（*madu*），其最高权利属于"食腿山官"（[边码]第121—122页）。他收到的作为贡品的"后腿"肉并无多少经济价值；奉上后腿的重要性，按克钦人的观念是它象征了承认山官拥有其他的权利——而这些其他的权利也都是身份的象征。它们包括：有权在土地上动用武力；有权向木代纳献祭；有权围绕大坟墓开掘环形沟渠（这是有山官血统的人的特权）；有权在竖起大庭柱（*nhpu daw*；山官府的特征）；有权举行一场目瑙庆典（见[边码]第119页）。[1]

156

---

[1] Kawlu Ma Nawng (1942), p. 58.

因此，除了作为支配权的所有权和作为用益权的所有权之间的比照和对立，我们可以发现支配权本身是一系列可被分开来享用的权利。对获取或部分获取统治权的各种方法进行回顾，可以说明这一点。

1. 食腿山官获得头衔的惯常方式是直接从他父亲或（如老山官无子）某个世系群亲属那里继承而来。继承人应该是幼子。这样的情况似乎说明，现实中即便没有最高权力的干预，幼子或许也没有能力在其兄反对的局面下掌权。事实上继任的并不总是幼子。[1] 如果继位山官追溯起来不是出自幼子支，那么这一条可被用来贬损山官头衔的合法性。我认为，“幼子”应该被诠释为在父亲去世时活着的最小一个儿子，但这也有商讨的余地。仅次于幼子的即位人选是长子，这一点是公认的。

2. 在没有最高权力的情况下，食腿山官的儿子（尤其是长子）可从他自己的世系群中召集追随者（*zaw*），在先前无人占有的地方建寨并自称山官。如果他是个强人，那么其称号会得到默认，但如果发生争议，外人就会说他只是一个“自封的山官”（*gumrawng gumsa du*）。尤其是外来的仲裁者会否认他是“食腿山官”，除非他公开地通过了一个正式的仪式（*nat htawt daw*），藉此从他的幼弟那里购得祭祀木代纳的仪式权能。“食腿山官”的权利如果没有幼子本人正式和公开的认可是不能转让的，这一制约保证了幼子拥有高于其兄的权利。有必要说明的是，在英国统治下，有大量自称山官（督瓦）的村寨头人，按照克钦人的观念他们并不是“食腿山官”。他们没有正式从他们所属世系群的幼子支那里购得合法的头衔。

157

3. 在没有最高权力的情况下，可能会爆发战争，导致山官头衔最终落到胜利者手中（如帕朗的情形）。即便在英国统治之前，这似乎也不常发生。更常见的是，争斗的山官之间产生的严重世仇最终都经过仲裁得以化解，结果是一方获得土地权而另一方嫁给对方一个女儿。[2] 新山官因此就成了老

---

① 根据内夫维尔的记述（Neufville 1828, p. 341），阿萨姆的新颇人是公开地由长子继位，而幼子继承的只是动产。后来的权威（如多尔顿[Dalton 1872]）也重复了这一点。格林（Green 1934）针对江心坡北部的克钦人也有类似的叙述。见本书边码第 261 页。

② Kawlu Ma Nawng (1942), p. 55.

山官的达玛，后者因而对他以前的土地还保有一种间接的支配。[边码]第150页上叙述的勒拥人的婚姻就是一例。盆绕-勒拥声称大约三代以前战胜了勒排世系群并获得了他们的土地。这个勒排世系群在世仇出现之前是他们的姆尤，而世仇化解之后又再次成为他们的姆尤。女孩A是这个勒排世系群的一个成员。在帕朗，如果不是英国人坚持让勒排山官住在有争议的领地境内的话，那么恩麽威的山官们无疑已经成为勒排山官们的达玛。

土地从一个世系群让渡给另一个世系群，其标志是双方都要参加的庆典，"胜利目瑙"（帕当目瑙）。因此，新山官要成为食腿山官，其合法性就在于有没有公开举行过这场帕当目瑙庆典。

4. 如果某山官的世系群没有男性继承人，而同一氏族的近亲世系群都同意，那么可由一个女儿来即位。土地被当作女儿的嫁妆中的一项帕伽，而她丈夫及其世系群中的继承人将获得山官头衔。以这种方式进行的土地转让叫作滚董嘎(*kungdawn ga*)。这样的转让很少见。[1] 转让的方式与上述第三种类似；新山官是老山官的达玛。

5. 在位山官的儿子可以召集追随者（与第2种相同），并在其他某个山官的领地上建立新寨。为此他必须从他的新山官那里购买租佃权。根据具体情况和所赠送帕伽的性质和数量，他的身份既可以是斯郎瓦，也可以是小山官督瓦。例如，如果他被承认为小山官，那么他有权竖起山官的庭柱并围绕他的墓筑渠，可在他的家宅中设木代神厅和祭台，并让他的村寨单独拥有一个能尚，但是他还不是食腿山官，他无权从他的属下那里获得"后腿"或未经食腿山官准许就举办目瑙。 158

这种支配权的部分转让，关涉到双方山官各自的整个世系群，像婚姻一样，事情由代理人（葛萨）来安排。的确，这事本身与一件婚事非常相似。土地的"价格"包括一串有100颗珠子的项链，而山官嫁女所收的聘礼也同样包括这一项，同时卖方给买方的回礼中也包括一把长刀和一支长矛。被保留下来的长刀是土地转让的合法性证明，正如新娘的长刀保留着作为婚姻

① Kawlu Ma Nawng (1942), p. 58.

合法性的证据。[1] 前面已经解释过，在这样的情况下，等级低的租地山官真的成为高等级山官的女婿（达玛）也是常有的事。

6. 我在第四章中解释过，了结一桩血仇的常规方法实际上并非诉诸公开的战争，而是雇佣勇士（石惹）到敌方去谋杀。这样的勇士不需要是（而且常常不是）雇主的近亲。要酬谢这些效命的勇士，通常的办法是支付帕伽，但也可以转让一块土地作为报偿。这样的土地被称为热告嘎（*regau ga*）。我认为这类土地上的山官所获得的头衔类似于小山官（见第5种），但具体情况我并不清楚。如果一位山官卷入世仇，那么他有合法的权利要求下面这些人提供援助：(1)他的氏族同胞，(2)他的达玛。如果援助是基于亲属关系，那么对它的回报要少于雇佣石惹而应付的酬劳。在帕朗，有争议的一个问题是，勒嘎和贡介最初出于什么原因支援恩麽威人？问题的关键在于，勒嘎寨和贡介寨的土地是作为热告嘎而被他们拥有，还是本来就是恩麽威人的封建属地？[2]

所有这些都表明，声称"拥有"（*madu*）土地的户主、村寨头人、小山官和山官，实际上各自诉求的权利多种多样。这些权利之间的差异首先是仪式意义上的，而非经济意义上的，并成为大大小小"拥有者"的身份的象征。为作进一步的分析，我们应该审视克钦人意识形态中关于等级和阶层差异的各种概念。

第六节 等级和阶层的概念

从人类学的角度看，克钦人特别有趣的一点是他们的社会既有分支裂变，又有阶层划分。在迄今为止被深浅不同地描述过的大多数世系群体系的类型当中，世系群裂变的过程导致在由此产生的分支之间出现一种"平衡

---

① Kawlu Ma Nawng (1042), pp. 57—58. 据说长刀象征着把土地（和/或新娘）从原先的世系群那里"割离"，长矛表示新主人在土地上（或对新娘？）有任意处置的权利。不过这里同样有多种象征意义。矛是生殖器崇拜；矛表示新娘男性后代的转移；但瑞（*ri*），矛，也是纽带的双关语，是把姆尤和达玛联结在一起的友谊的纽带。

② 参见本书边码第93页；比较 Kawlu Ma Nawng (1942)，第58页。

的对立”，而不是地位等级上的尊卑。因此，福蒂斯和埃文思-普里查德就非洲社会所提出的有趣的政治体系类型学[1]与其他模式一样，无法解释克钦的贡萨社会。

像弗思所描述过的那样[2]，蒂科皮亚人其实就有一种可谓“纯粹的”世系群体系，它与一种阶层等级的观念联系在一起，但是此处整个社会活动的规模实在过小，不太适合用来做类比。我认为还应该有许多社会也类似于克钦人的贡萨型社会，只是社会人类学家们恰好还没来得及考察它们。这就让我更难以把话说得清楚明白了。

在下文中，我多少会重复已经说过的话，但是从另一个角度来谈的。在前面的章节里面，我们主要关注的是世系群分支的性质以及各分支之间的地位关系。现在我们关注的则是这些同样的地位关系如何适应克钦人自己的观念，在此观念中，他们的社会层层分化成各个阶层，几乎如同种姓一样僵化。

坦白地说，克钦人关于阶层差别的贡萨理论与克钦人的实践几乎完全不一致。因此我要解释的不仅是克钦人的理论是什么，更要解释这些实际 160 行为上的不一致如何影响了整个社会的结构。

在理论上，等级完全取决于出身的地位，所有的法律条文都把等级规定得好像种姓一样僵化而且排外，等级包括贵族、平民和奴隶。在克钦人的理论中，等级是属于世系群的一个特质，每个人通过他偶然降生的那个世系群来获得其等级，而且一旦获得就终身不变。很容易看出，这种理论纯属虚构，但要理解其中牵涉到什么样的虚构可就不那么容易了。

在英国统治以前的岁月里，全部人口中有很大一部分——某些地方接近一半[3]——可算作木牙姆，字典上把这个词译作“奴隶”。英国人反对奴隶制并禁止了木牙姆制度。因此很难断定原先这种制度的确切性质，或者“奴隶制”是否足以用来形容它[4]。

---

① Fortes and Evans-Pritchard(1940)，导论。南班图诸世系群也常有级别；可与如希尔达·库珀(Hilda Kuper)的《一个非洲贵族》(*An African Aristocracy*)(1947)相比较。

② Firth(1939)，chapter 6.

③ Barnard(1930)，p. 182.

④ 最细致的叙述似乎出自格林(Green 1934)，第86—91页。经格林上校许可，我在附录三里面引用了这些篇章。

现有的证据显示，克钦的奴隶制与中部钦人的忒法(*tefa*)体系[①]、拉克尔人(Lakher)的瑟伊(*sei*)体系[②]、卢谢人(Lushai)的波依(*boi*，即 *bawi*)体系[③]和塞马人(Sema)的马格密(*mughemi*)体系[④]有许多类似之处，或者就此而言类似于英国统治前缅甸的“奴隶制”[⑤]。

几乎所有的奴隶都属于山官或者村寨头人。在大多数情况下，可以说奴隶的地位等于永久的债务人。但是正如我们已经了解到的，克钦社会中的债务人并不一定处于劣势。奴隶也许对他的主人负有债务责任，但他同时也有权对主人提出要求。他的位置大体上类似于山官的养子或者私生子(*n-gyi*)，甚至更像是一个正在挣钱娶妻的穷女婿(达玛)。因此“奴隶”虽然算是社会分层中的最低一级，却比其他任何特定阶层的成员都更接近山官，这可真是种悖论。

161 山官就像对待自己亲生孩子的婚事一样安排奴隶们的婚姻。奴隶与奴隶结婚生下的孩子是父亲的主人的奴隶(因为他付了聘礼)。与此类似，甚至一个男奴如果娶了一个自由的女人，生下的孩子也要给偿付了聘礼的主人做奴隶。但是如果一个自由的男人娶了一个女奴隶，那就要付聘礼给奴隶的主人，好把孩子赎出来。

在19世纪，似乎大多数克钦奴隶的原籍都是阿萨姆。就在1824年前夕，缅人统治阿萨姆时期，他们俘虏了大批阿萨姆人，这些俘虏及其后人在整个克钦山区被当作货物一样买卖。因此，1868年安德森发现在八莫地区，大多数克钦人和掸人的奴隶祖上都是阿萨姆人[⑥]。格兰特·布朗(Grant Brown)则于1910年发现，亲墩江上游所有讲克钦语的寨子的先人都可以直接追溯到阿萨姆奴隶[⑦]。甚至当胡康河谷的克钦奴隶于1926年被释放时，仍然有记录说在总共3466名被释放者中，有2051人原籍阿萨姆[⑧]。但是似乎没人

---

① Stevenson(1943), pp. 176f.

② Parry (1932), pp. 223f.

③ Hutton(1921b), App. IV; Shakespear(1912), pp. 46f.

④ Hutton(1921b), pp. 145f.

⑤ Sangermano(1893), pp. 156, 261f., 261f., Richardson (1912); Lasker(1950).

⑥ Anderson(1871).

⑦ Grant Brown (1925), p. 16.

⑧ Barnard(1930), p. 182.

把这一类奴隶与本身就是克钦人的债务"奴隶"分开来区别对待。内夫维尔在 1828 年就此事写下的文字很有意思：

> "当在他们自己的土地上，在从阿萨姆劫来奴隶以前，他们似乎依靠一种基于自愿的奴隶制来耕种田地以及照料其他家计，因为在他们自己人中总有些更穷困更潦倒的人，当这些人迫于生计时，习惯于把自己或是暂时，或是终身地卖与他们的山官或者是更富有的邻居为奴。有时奴隶们通过这种方式以确保自己娶到一房妻室。在这两种情况下，他们都被纳入家庭中，料理家务和农活，但并不承担其他义务。这种状态下的新颜人被称为贡劳。"[1]

我们暂且先不理会把这些"奴隶"当作贡劳的说法，很明显，内夫维尔的报道人认为"奴隶"的地位接近养子或者贫穷的达玛。

正如在本章第四节中所描述的那样，关于偿付帕伽的正式规则通常只会划分三个阶层，即山官(*du*)、自由出身的平民(*darat*)和奴隶(*mayam*，木牙姆)。但是还有些处于中间地位的阶层，会使这些类别的区分变得模糊。木甘阿缪(长子世系群)指的是一个贵族阶层。那些在这个意义上的贵族世系群并不是山官的世系群，而是靠山官世系群足够近的世系群，因为它们的成员能够声称他们是山官的后人，并且相信其后人或许有朝一日也能再次成为山官。与此相似，名为苏荣(*surawng*)的一类人[2](在理论上)包括了自由出身的男人与女奴所生的孩子——这个类别模糊了自由与不自由之间的界线。平民(*darat daroi*，*mayu maya*)只是一个剩余范畴，用来指那些既不是贵族也不是奴隶的"普通"世系群。 162

无论就仪式的还是客观的意义而言，克钦人的阶层与经济地位都没有直接联系。正如我们已经知道的，克钦的"富人"(*sut lu ai wa*)是拥有许多帕伽的人，但这并不一定意味着他在普通的经济财物方面也很富有。在克

---

① Neufville (1828), p. 240. 这是第一次提到"贡劳"这个词，参见本书边码第 199 页。

② 参照 Carrapiett(1929)中引用的巴纳德的话，第 99 页。我从来没有亲耳听到过这个词。大概随着奴隶制的废止，它也退出使用了。Green(1934)有个有趣的观点，苏荣是一个女奴与主人家的贵族男性所生的私生子(*n-gyi*)。他们的后代本身无疑很有可能被承认为贵族。

钦人的意识形态里面从不认为一个“富人”一定要是个贵族，或者一个贵族就一定要很“富有”。虽然一个有权势的山官确实也会是个富人，但山官还是有富有穷。在任何一块领地里面，贵族和平民的生活水准都没有实质的差别——两个阶层的成员都吃同样的食物、穿同样的衣服、操着同样的手艺。主人和奴隶住在同一个屋檐下，生活条件也差不太多。

在理论上，克钦人的阶层差别具备种姓的特质——也就是说，它是一种仪式性的区别。贵人生而伟大。阶层比自己高的人理当受到尊敬（*hkungga*）——哪怕这个人一贫如洗、脑筋痴呆也是如此。尊敬要通过顺从表达出来，特别是通过呈上礼物并且使用一种华丽、得体或者诗一般风格的言辞。

163 所以在理论上，高等阶层的人从低等阶层那里接受礼物。但是这不会产生永久的经济利益。任何接受礼物的人也会因此处于一个负债于（喀）给予者的地位。接受者可以暂时享受这笔债务（他占有它，他饮用它：*lu*），但给予者才是真正拥有债务（支配它：*madu*）的人。因此吊诡的是，虽然一个高等阶层的地位可以被定义为一位收受礼物的人（例如“食腿山官”），但是社会却永远要迫使他送出比接受的还要多的礼物。否则人们就会把他当作一个吝啬的人，而吝啬的人有丧失地位的危险。因为虽然克钦人认为一个人的高等级是与生俱来，不承认在社会里有向上爬的可能，但他们却很容易承认存在着“栽下山”（*gumyu yu*）——丧失阶层地位——的可能性。

实际上，似乎同样存在赢得地位的可能。因为就理论而言，等级是生来就有的，阶层很显然是一种属于整个世系群而非个人的属性。因此一个个人如果想要人们承认他出身高贵，那么他要努力争取的就不仅仅是让他个人，而是让整个他的世系群获得承认。通常这并不十分困难。大多数平民世系群都能宣称与贵族有某种联系，在这种情况下就存在着玩弄手段和在社会中上升的空间。然而，有些世系群绝对地“普通”，也就是说，他们与“官家”氏族没有任何关系，贡萨体系对于这些人来说益处不大，这类世系群的领袖的目标只是被承认为报孟或者祭司，而不是山官[1]。

---

[1] 一个平民世系群能否自称是贵族在很大程度上是个名字的问题。同样，我们的赫罗兹学院（College of Heralds）往往会给任何一个有像 Howorth、Howarth 或者 Howard 那种名字的人提供一个家谱，但是如果申请者名叫史密斯的话，恐怕就很难办得到了。我猜想，一个真正有影响力的平民家庭如果能在足够长的时间里维持这种地位的话，总是会被承认为出身高贵（督保）的。参见边码第 273 页的格仁-庖威（Kareng-Hpauwi）。关于祭司的地位参阅边码第 189 页。

如果一个平民世系群与贵族关系较远的话，雄心勃勃的个人可以通过反复地申明这些关系来谋求提升社会地位。这样一个人在克钦语言中叫做拥有琶智(*hpaji*)。琶智是素(财富)的对应物，而财富要靠待客和宴请时的挥霍来证明。琶智可以被翻译为"智慧"或者"狡猾"。只有富人才能负担得起举办宴席，只有智慧而且狡猾的人才知道如何致富。智慧本身并不一定意味着贵族身份，但是要说在社会里向上爬的话，狡猾的人可就占便宜了。 164

因此就我们所知而言，社会等级看似颇为严格，但事情未必如此。在这样一种情形下，与等级相关的象征会受到极大的重视，人们会警惕地守卫着使用这类象征的权利。我们已经在讨论土地所有制时了解到这个过程如何运行。例如，我们已经看到，一个村寨里任何世系群的政治地位都是靠氏族和姻亲的关系来明确的，这关系把那个世系群和"首要世系群"——也就是说村寨的开寨始祖的世袭群——联系了起来。因此，对于现在构成村寨或者村寨群的各个世系群来说，他们各自的开寨始祖之间原先确切的地位关系是永远值得重视的事情。

人们为了在这个关键问题上混淆是非，动了许多脑筋。第四章里帕朗世仇的故事就是一个最好的例子。很明显在每一代里，一个人群中各个对立的群体都会凭着自己的心意重新诠释过去的传统。一个人在多大程度上意识到了这个"重写历史"的过程正在进行着，这绝对是件没法说清楚的事。

社会攀升因此是一个双重过程的产物。一个人首先要在履行仪式义务时通过挥霍获得声望。然后通过回过头去确认个人的世系群的等级，把这声望转化为得到认可的地位。最后的地位在很大程度上是操纵谱系传承得到的结果。克钦人繁复的继嗣规则使得这种操纵格外容易。

我们已经知道，幼子天生就有继承父亲祭祀世袭群祖先神的权利，虽然父方世系群的其他成员偶尔也可能继承，但他们必须首先拿出合适的仪式性礼物，从幼子那里"购买"与权位相关的权利。所以一个山官的整个世系群终究会包括一些从山官们的兄长那边传下来的旁支。在这种情况下只有"幼子家系"才是严格意义上的督保阿缪——"官种"，旁系是卑下的，他们是 165 木甘阿缪——"长子种"。

但是让我强调一点，长子家系仅比幼子家系的地位稍次。请看图表中

虚拟的例子，A1、A2 和 A3 是幼子，依照与生俱来的权利顺序继承。但是如果 A3 无嗣而终，那么他的地位就会传给大哥 B3 而不是 C3。而且与某些其他社会一样，这种情况是无法用过继来避免的。A3 可以领养一个儿子，但是那并不会影响到仪式权位的继承。往上推一代，B2 和 C2 的后人会立即把他们自己当作独立的世系群。于是为了确定等级，B2 的后人会比 C2 的后人尊贵。但是在 B2 的后人里，从 D3 传出的一系又比 E3 传出的一系尊贵。

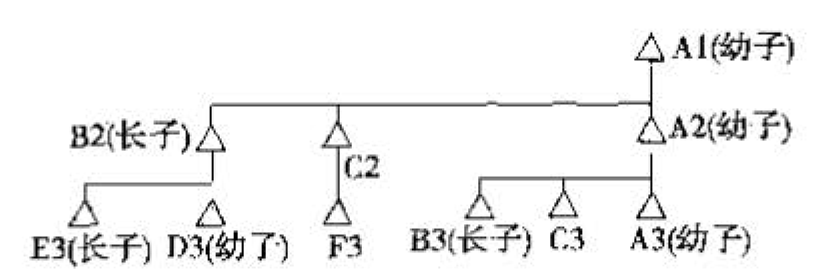


图 4 说明继嗣原则的示意图

个人在第三代中的等级次序是这样：A3、B3、C3、D3、E3、F3。

让事情更加复杂的是，有几个附加的标准可以被用来声明世系群 A 一定比世系群 B 尊贵，反之亦然。

a. 在多妻制的情况下，正房的孩子们（*latung num*）在等级上比二房（*lashi num*）的孩子们高贵，后者又比三房（*labai num*）的孩子们高贵。

b. 一个妻子只有在她通过了嫩诗莱仪式之后才能成为一个妻子。这会产生重要的后果。一位重要的克钦山官"迎娶"一位掸邦公主并不罕见，可是必须通过佛教仪式。否则这可能会引起争执，使人们认为她的孩子身份不合法。

c. 克钦人实行夫兄弟婚。如果一个男人死去，他的遗孀会被一位族兄弟"收娶"。有时这会引起争执，认为这个女人与第二任丈夫所生的所有后代在等级上都比她与第一任丈夫所生的孩子们低下。

166 d. 私生子或者已婚者通奸所生的孩子们，在一种情况下是偿付了私生罚金（孙莱卡）的男人的合法后代，而在另外一种情况下则是母亲的法定丈夫的后代。但是哪怕在这些孩子们已经有了合法地位之后，他们的等级仍

然比同一父亲合法所生的孩子们低下。例如，如果一个男人 A 与一个女人 B 有了私生子，然后娶了她（嫩诗莱），那么婚后所生的孩子的等级要高于婚前所生的孩子，哪怕他们都是合法的。

因此可想而知，一个男人的儿女会被分成好几种不同的类别，一个山官的继承人（*uma*）不单是他的幼子，还得是“他通过嫩诗莱仪式迎娶的第一位妻子的幼子”，这一点很容易引起争执[①]。

这些复杂的规矩不仅容许很多的辩论，还可以允许任何有势力的贵族比较容易地从自己的利益出发，来重构他的家世渊源。例如，让我们回到图 4 假定的案例中来。正如上面所描述的，F3 和他的后人在源于 A1、B2、C2、E3、B3、C3 的六个世系群中排位最末。他们会因此很快被排除在任何接触山官权位的机会之外。几代之后，他们会形成起一个世系群，但哪怕他们自己不断吹嘘自己与山官的关系，也没人会承认这个世系群是贵族。克钦人说这种世系群算是已经“栽下山”了——贡幼（*gumyu yu*[②]）。

但是如果 F3 一系中的某个人运气特别好或者个性很强，使得他自己及其家庭有了强大的影响力的话，他很可能会开始使用山官的头衔。那时候的情况毫无疑问就会变成这样，他的祖先 A1 有不止一个妻子，在 A1 的诸子之中，只有 C2 是正房的孩子，那么真正的乌玛家系竟是从 F3 那里传下来的！我发现在帕朗，哪怕是在涉及曾祖父那一代这么近的人时，也有可能发生这类争论。确实会有某些官家世系声称记录下了四十代或者更早以前的历史，然而值得重视的是，虽然在理论上一个人的等级严格受制于出身，但在实际运行的体系当中还是会有近乎无限的灵活性。 167

在迄今为止的讨论中，我一直在强调，实践常常会与结构上的理想状态

---

① 有趣的是，在福蒂斯研究的塔伦西世系群体系中，世系群分裂的通常形式是正室（senior wife）的后代与二房（junior wife）的后代别群而居，也就是说在这种父系社会里，一个世系群的开基始祖往往是个女人。这种情况有时也见于克钦人，因为世系群创始人的母亲的婚姻地位经常能决定世系群的级别。在郭卢玛瑙的书里（Kawlu Ma Nawng 1942，pp. 2—10）可以见到许多这类例子。Cf. Fortes(1945)，pp. 198ff.

② 比较 Hanson(1906)，第 103 页。*Dashi ni shawng e Lahtaw du rai ma ai dai hpang e gumgy yu mat ai*：“达石从前是 Lahtaw 氏族的山官，但是后来他们失去了种姓身份（Caste）。”

有很大差距，同时更因为土著概念的灵活性，克钦人能够使自己确信依然在严守规则。我现在想论证另一个论点——就是说，结构上的理想状态本身就有可能自相矛盾，两个或者更多个南辕北辙的行动过程能够同时“正确”（或者“错误”）。

从夫居规则和幼子继承制规则之间的关系是矛盾的源头。

从夫居的理想状态与一种观念相配合，即阶层是属于整个世系群集团的特质。世系群被认为是一种地方化的群体，与一个特定的地点保持一致，并且就该地点而言有一个特殊的等级地位。幼子继承制动摇了这一理论，因为按照假设，幼子是定居的继承人，而哥哥们已经离家到别处去寻找他们的财富了。如果哥哥们待在家里，那么很有可能产生互不宽容的心理状况。在我们自己的社会里，一种关于嫉妒状态的刻板印象与婆婆（或岳母）或者“寄居者”联系在一起。理想状态中，每个生物性家庭都自立门户，但是在经济上又需要依赖其他人，这种刻板印象正反映出了这种矛盾。克钦人关于嫉妒状态的刻板印象存在于兄弟之间。诽谤和嫉妒的言论（*nsu nnawn*）被认为是一种巫术，能够给被诽谤的人带来厄运，当诊断出疾病是因此造成的时候，需要向宁速纳（*nsu nat*）——“嫉妒之神”——献祭。支持这类献祭的神话规则是一个关于两兄弟争吵的传说。在一种异文里，哥哥首先动用了 168 他更强大的力量和对世界的知识剥夺了弟弟的合法继承权，然后超自然的神灵帮助弟弟用一根棍子杀死了哥哥，而他自己活了下来，成了一个富有的山官[①]。这两兄弟的影子如今变成了宁速纳。

换句话说，虽然克钦人理论上主张哥哥应该生活在家里，生活在他最小的弟弟的政治宗主权之下，但他们非常清楚地认识到如果他这么做的话，麻烦也会随之而来。

对从夫居而言，最明显的替代性选择就是从母（妻）居。我已经强调过，就实际状况而论，这种居制非常普遍。但是如果一对已婚夫妇和女方的父母住在一起（*dama lung*，“女婿爬上山”），那会被认为是件不光彩的事。女婿等于承认了他社会地位低下，他工作是为了赢得新娘，这实际上是在把自

---

① Gilhodes(1922)，p. 54。下文会考察该传说的其他版本，见本书边码第266页。

己推到了他的姆尤的债务奴隶（木牙姆）的地位上。因此也就可以理解为什么如果问到一个克钦人的话，他会立即坚持说，违反从夫居规则的例外相当罕见。

在实际状态下，所有地方化的世系群分支很少包括多于六个左右的单个独立家庭。这是个很明显的证据，证明尽管有世系群团结的理想状态，然而世系群分裂的过程一定无时不在发生。这一点我已经在前面谈过，而我现在要强调的是，世系群分裂的机制与阶层地位的观念紧密相联，世系群分裂的过程同时也是一个在阶层等级中进行上下社会流动的过程。一个个人对其居处的选择会影响到其后代的阶层地位的前景。

这个观点对于我的总体分析非常重要，因此我要重述一下已经说过的关于居处选择这个问题的要点，以便澄清这个因素对于阶层分化的重要性。

居处选择对平民和贵族的影响很不相同。先说平民。平民确实有四个备选的方案：

a. 一个男人和他的妻子可以居住在男方父母的村寨里。这是传统的做法。新娘就此被看作是整个当地世系群的女人。如果她的丈夫去世，那么依夫兄弟婚的习俗，她会被亡夫世系群的中的某位亲戚"收娶"（*kahkyin*）。当地世系群的所有成员或许都会来帮助筹措聘礼（*hpu hpaga*），这聘礼取决于丈夫的等级，而帮忙的人们将会分享新娘世系群提供的回礼（*sharung shakau*），回礼取决于新娘的等级。新郎的男性亲属们因此会非常关心他有没有把婚礼办得尽量地"好"。如果新娘的世系群在地位上高于新郎的世系群，那么新郎世系群的地位就会有所提高，反之则反是。 169

b. 如果一个男人太穷，负担不起娶妻的聘礼，那么他可能会去当某位地方要人——或许是自己的山官——的自愿奴隶。于是他的地位就变成了恩冈木牙姆（*ngawn mayam*）[1]。他的主人会提供资财，让他完成聘礼交易。作为回报，主人拥有奴隶及其子女的劳力，包括他家中牲畜的产出和女儿的聘礼，都必须有主人的一份。从奴隶的角度来讲，这种做法的好处是一位有

---

[1] 参阅附录三。格林撰写的"恩拱木牙姆"条。

权有势的山官的庇护能给他提供保障。在主人面前，奴隶的地位似乎非常类似于一个私生子或者穷女婿[①]。

c. 一个男人和他的妻子可以居住在新娘的父母（*dama lung*）的村寨里。男人这么做的话，就等于拒绝了他自己世系群的帮助，让自己完全依赖新娘的世系群。引发这种情形的环境通常要么是新郎和他的亲戚们关系不好，要么就是他的亲戚都太穷。女方的人们（姆尤尼）因此同意减少聘礼的分量，回报新郎在商定年限内提供的个人服务。一个男人在这样为新娘工作之后会在自己的村寨里"丢掉面子"，可能会作为姆尤尼的食客一直待下去。这样一桩背离传统的从母居婚姻，会在姆尤尼的村寨里产生一个新的从属世系群。应该记住，这种姆尤-达玛关系会持续地代代相传。因此如果同一个村寨中的两个世系群是姆尤-达玛关系，那么达玛的地位通常比姆尤低下。这种低下基于两个原因，其一是姆尤"先到那里"，所以有更尊贵的土地所有权，其二是达玛世系群的创立者已经通过选择从母居承认了他的卑下地位。

170

d. 一对已婚夫妇可以在一个陌生的社区里定居。从经验材料上看，这种情况似乎很少见。一个男人要想住在一个已经存在的社区里，只有得到了寨里头人的许可才行，而因为要接近权势阶层，唯一的方法就是通过亲属渠道，所以要和自己亲戚以外的人商量事情相当困难。在帕朗我只能确认一户人家，在他们初来乍到的时候肯定完全不认识任何社区里的人。虽然这些人住在帕朗只有五年，但三个孩子已经要么嫁到村外，要么和本地的人家订了婚。可以说，这个陌生的家庭已经完全融入到当地姆尤-达玛关系的亲属网络中来了。说这类例子很少，意思并不是说克钦村寨的整个居住模式就是稳定的。单个家庭从一个社区移到另一个社区相当常见，但是家长通常已经有族亲（agnatic kinsmen）或者姻亲生活在他要迁入的社区里了。

所以总的来说，普通的平民要么"正统地"留在家里，居于幺弟的仪式权力之下，要么"非正统地"到别处生活，不得不在新的社区里接受从属的姻亲

---

① 参见本书边码第160页。

地位，只能二者择其一。一个贫穷的男人要想躲开后一种选择，只能采取非常类似于把自己典作自愿的债务奴隶的方式。

山官的长子所面临的选择颇为不同。他同样有几个备选方案，但是所有的方案都是可敬而且正统的。我们已经在“土地所有制”一节中考虑过这些方案了（[边码]第156页及以下）：

a. 他可以留在家中，臣服于幺弟的统治地位。

b. 他可以召集一群追随者（*zaw*），然后出走到一片无人居住的地方去，开拓自己的一方疆土。如果他这么做，以后他可以从幺弟那里买到向祖先纳等等献祭的权利，好让他在自己的新疆土上获得一个“食腿山官”的地位。

c. 他可以和他的追随者们一起，向山官要求一块已经存在的领地作为一个村址。如果得到准许，他必须以一种已有先例的方式来购买“拥有”权，171 从此被承认为头人或者新村寨的小山官——这要视情况而定。无论是哪种情况，他都要在某些方面从属于出售给他权利的那位山官。结果就是，他所建立的那个世系群分支的地位会稍微有所降低，变成与母世系群（parent stem）的督保阿缪相对的木甘阿缪。在“土地所有权”一节中描述这个方案时，我曾指出，为村寨里的土地所偿付的“价钱”类似于偿付给山官女儿的聘礼。对于一个木甘阿缪小山官而言，如果他不是其统治者的族兄弟的话，那么他一有机会就要争取变成他的达玛，这再正常不过了。这里，在社区内部背景下，我们又一次看到姆尤-达玛关系意味着后者从属于前者。

从实际经验上看，似乎这些方案中的第二种对克钦贵族们来说最具诱惑力。在伊洛瓦底江以西和密支那以北的克钦山区，以及许多以人口密度低而闻名的其他地方，规模极小的独立村寨在数量上占有优势地位，每个村寨的头人都声称自己是一位具有地道督保地位的独立的山官。这一事实前面已经反复提到过，因为英国行政当局始终如一地反对这种零零散散的定居方式，使得它更为引人瞩目。这些由三到十二户人家组成的小型定居点，无论是政治力量和经济力量都十分弱小，因此似乎人们普遍把独立地位的

声誉看得比经济繁荣更为重要。

在居住密度更高的地区,山官的儿子们已经没有空间来创建独立的领地而不侵犯某些其他山官的已经存在的权利。因此一个山官的儿子如果不乐意留在家里的话,那么别无他法,他只能以某种从属地位住到一位亲戚的领地中去,并且在环境许可的前提下为自己争取一个尽可能高的地位。

在帕朗,正如我们已经看到的,每一个村寨的头人似乎都费尽了心思,为自己宣称尽可能大的政治独立性,哪怕这种独立性似乎要通过对传统进行颇为拐弯抹角的再诠释才能和他挂上钩。这些宣言对于相关的个人的政治力量或者经济力量实际上只有极小的影响,以至于我们这里只能再次假设这个问题只是纯粹关乎声望而已,他人对某人的阶层地位的看法被认为确实是举足轻重。只要一个小山官或者村寨的头人能够说服其他人用山官(督瓦)来称呼他,用尊贵的掸族头衔王子(*Zau*)和公主(*Nang*)来称呼他的儿子和女儿,那么他的世系群就还能算是官家(督保),但是一旦这些头衔被省略了,这个世系群也就开始栽下山,过不了多久,所有成员都会仅仅被当作平民来看待。

第七节 超自然的概念

在前文中我已经提出过一个观点,认为除非落实到人类行动的层次上,否则讨论超自然神灵(supernatural beings)的行动或者品质毫无意义。我认为神话与其说是对仪式的合理化,不如说是对它的描述。我希望下文可以使我的意思变得更加明确。

克钦人使用与超自然相关的概念不仅是为了仪式的目的,也是为了实际的(技术性的)目的。人类的病患与庄稼和动物的疫疾同样被归诸超自然神灵的恶意侵袭。这类超自然神灵有许多不同的种类,人们认为每一种都对应着不同类型的症状。治疗的步骤先是作初步诊断,找出致病的那一类神灵,然后向相关的神灵献祭。就本质而言,这种实际的做法在原则上与我们用一类药丸对付头痛,用另外一类对付胃痛的惯例没什么差别。对我们来说,如果一种疗法失败,我们会尝试另外一种,克钦人也是一样。

向神灵献祭另有一个实际的层面，因为克钦人除了祭祀之外是不宰杀家畜的。所以一次“献鬼”（纳葛洛）也是一次为所有参加者而举办的宴会。因为富人要比穷人献上更多的供品，献祭还起着均贫富的作用。所以，谁拥有家畜并不打紧，反正最后被宰杀的时候，它们的肉全村人都有份[①]。这等于再次强调了前文已经说过的一点，财产（例如牲畜）对于个人的价值与其 173 说是经济利益，不如说是一种声望的象征。

然而，“献鬼”的仪式层面而非实际层面才是我们在本书中要关注的重点。用兰（Lang）著名的话来说，克钦的神灵（纳）在概念上是“放大了的非自然的人”。他们只是把人类的阶层等级扩展到一个更高的层次而已，两者之间还是连续的。在纳的世界里，正如在人间一样，也有山官、贵族、平民和奴隶。纳世界的平民仅仅是人间平民故去的祖先，纳世界的贵族则是人间去世的山官。为了从人间的贵人那里得到特权，一个人要从送礼开始他的征程，送礼可以让贵人成为他的债务人。而为了从神灵那里得到特权，一个人也要如法炮制——“给他们荣誉”（*hkungga jaw*），在此意即献上祭品。接受礼物的神灵只会取走祭品的“气息”或者“精华”（*nsa*），这样，人类就能顺水推舟地享受它们的躯体了。

神灵们有序的等级也反映了现实世界中人们已经熟知的其他观念。在现实世界里，假如一个贫穷的平民想要接近他的山官，他首先要接近一位尊贵的平民（例如一位村寨头人），让他作为自己的代理人（葛萨）去说项。对待神灵也是一样，只有通过小一些的神灵才能接近大神。

让我说明这一点。在帕朗，正如在大多数克钦社区中一样，大约在九月的月初要举行一个重要的宗教祭典。据说其目的是为那时正开始抽穗的庄稼求得超自然的保护。这正是个食品供应相对匮乏的时期，因此它不像收获和播种的节日一样欢腾，但是从仪式的角度来讲，它也许是所有常规的年度祭典中最神圣的一种了：那真是个充满焦虑的时刻，庄稼会丰产还是歉收呢？

这次祭典通常会延续三天，然后是四天的禁忌假日（tabooed holiday）， 174

① 此观点对那些信基督教或者部分信基督教的村落不适用。

每一户人家都有责任参与[①]。第一天，各户在家中向自己的祖灵献祭。祭品都很微薄，可能只有鸡[②]。第二天在能尚献上祭品，这一次要献猪。仪式分成两部分，先是向各村头人的而非山官的祖先献祭，然后祭奠山官的祖先。献给山官祖先的猪一定要比献给头人祖先的更大、更好。第三天，在能尚向各类代表平民的天纳——通常是天纳木香和他的女儿本普威——献祭。本普威在这里可能得到一头猪，而她的父亲得到的是一头牛。然后在第三天的夜晚，会有一个仪式向地神诗迪献祭，只有山官和他的祭司可以在场。供品可能仅是一头小猪，但它是一份真正的祭品，因为整头牲畜都会被埋下去，而在前面所有的仪式中，献给神的礼品都只是象征性的，肉最终是被参与的人吃掉了。仪式过程以向口舌鬼（木若）献上一份小小的祭品告终，这位神的作用是去除山官、祭司和能尚的神圣色彩。

这仅仅是对漫长而复杂的仪式过程的一个摘要而已，但是已经足以显示出仪式的格局是如何"再现"或者描述社区内部的地位关系了。在这里以两种方式再现等级，首先是通过顺序——献祭的位次是：平民的祖先、头人的祖先、山官的祖先、低级天神、高级天神、地神，其次是通过祭品的大小：鸡、小猪、大猪、牛。末了，在祭典的最后一节排除掉山官和祭司以外所有的人，山官自成一类，他拥有灵力（spiritual powers），与碌碌众生迥乎不同[③]。

175　如果我更详细地说明一下克钦超自然神灵的不同种类的话，或许读者会更容易理解这个观点。

纳（*nat*）——"神灵"、"超自然的存在"。

和其他研究克钦的学者一样，我把这个词英语化了并写作 nat(s)。

个别的纳数不胜数，但是他们所归属的类别却是依不同地位和职责界定清楚了的，数量有限。任何一类纳都属于同一个阿缪，因此也被认为是属

---

① 吉尔霍兹（Gilhodes 1822，p. 124）和赫茨（Hertz 1943，p. 135［第5版］）提及的那些仪式就是此处所描述的类型。

② 节日结束的时候，人们会在能尚里竖起我在本章第一部分提到过的挑着鸡肉篮的"旗竿"，以显示杀了多少只鸡。

③ 附在不同纳身上的圣洁度之大小还能以其他方式显示出来，例如司祭的祭司所穿服装的式样，祭司念颂咒语的长度等等。

于同一个世系群。我们可以作如下的区别：

嘎纳(*ga nat*)——“地神”

这些纳居于类别等级的顶端。他们的山官是诗迪，据说是双性的万物始祖-祖母恰依维顺的“转世”。

木纳(*mu nat*)——“天神”

这些是纳中的山官(*du ni*)。他们是诗迪或者说恰依维顺的孩子。最年轻的，因此地位也最高的木纳是木代。木代的女儿木代姜普若拿与人类结合，是所有克钦山官的始祖。因此克钦山官们是木代纳的达玛，只有他们可以向木代送上礼品，通过他传递给至尊的地纳诗迪。另一位木纳木香(雷)的女儿以同样的方式嫁给了一个平民孤儿。因此克钦平民是木香的达玛，当平民向木纳献祭的时候，他们必须先通过向木香的女儿本普威(暴雨)呈上祭品来接近他[1]。

衮冈纳(*gumgun nat*)，木沙纳(*masha nat*)——“众祖先纳”

正如已经提到的，每一户(亭国)都有自己设在屋里的神位，在这里向相关的世系群祖先献祭。我们已经知道，对一个平民世系群起作用的历史纵深是相当浅近的，一户人家的神位所供奉的主神可能只是一位很近的祖先，常常是某位仍在世的家庭成员的爷爷。所以接近木沙纳是一件相当个人的事情，祖先神不但常常被恳求，也常常遭到责骂。人们并不认为木沙纳本身有强大的力量，但是他们可以作为祈祷的中介。特别是人们只有先向木沙纳献祭才能接近木纳。

176

乌玛纳(*uma nat*)

一位“食腿山官”的木沙纳是一个特殊的类别。这样一位山官府里有两个神位，一个用来祭祀山官自己的祖先，另一个用来祭祀木纳木代，他是山

[1] 同时见第九章。

官的祖先的姆尤(参看第111页图2,房屋平面图)。山官之所以为山官,是因为他代表了“幼子家系”,他是乌玛。山官因此能够把他的世系群追溯到他的官家世系的始祖乌玛纳那里,他是木代的达玛。因此从仪式的角度讲,“食腿山官”作为一片领地的拥有者的地位有赖于一个事实,即他能够单独向他的世系群的乌玛纳献祭。通过乌玛纳他能够接触到木代。通过木代他能够接触到诗迪。诗迪掌控着世间万物的盛衰与丰瘠。所以,这片领地的繁荣要仰赖山官恰当地奉行仪式。所以,山官有资格享有追随者们送上的仪式性礼物后腿(*magyi*)。

这是意识形态的普遍模式,当触及细节时我们发现,用不同的人物角色常常可以复制出非常相似的故事来。单个首要世系群可以控制不止一个乌玛纳。与这些不同的纳相联系的故事可以用来把一个世系群分支与另一个区别开来。因此在勒托氏族,丝纳(*Sana*)在他们的众乌玛纳里面包括了我甘(*Ngaw Gam*)和我诺(*Ngaw Nawng*)。我甘娶了一位木纳的女儿,我诺是她的儿子[①]。但是葛朵主世系群中的勒托氏族的山官则用一个与之相对抗的神话来声称腾汤酿(Hkintang Nien)和格萨弄(Kasang Nawng)才是他们的乌玛纳[②]。

177 乌玛纳常常指的是孟纳(领地纳),意即这位纳是这片政治领地的最高统治者。贡劳克钦时常也会承认一位孟纳,然而贡劳克钦没有乌玛纳,因为他们没有山官(见[边码]第124页)。

子彤、算、勒萨(*jahtung*, *sawn*, *lasa*)——“恶灵,幽灵”

至此所有我们讨论过的纳本质上都是善良的。如果他们惩罚人类,那是因为人们没有履行自己的仪式方面的责任。但是还有一些较低级的纳,他们多半心存恶意。子彤会把猎人和渔民设置得好好的计划弄糟;算会在妇女分娩的时候制造不幸;勒萨会引起各种致命的事故。反过来,分娩中死去的妇女也会变成算,死于事故的人则变成勒萨。值得注意的是,起源神话

① 见Carrapiett(1929),第79—80页。卡拉皮耶说整个勒托氏族都供奉这些纳,此说不确。

② 我遗失了葛朵乌玛纳的神话记录。他们其中某一个娶了一位女性的木纳。

把两个这类低等级的纳说成是人类的达玛。子彤是一个人类女孩和"鹿心"的后代，算是一个人类女孩与一只猴子的后代。因此这些鬼怪是人类的达玛并且比人类低贱。献给他们的祭品也是较为粗劣的一类（猪、狗、鸡、鼠，没有牛）。人们对待他们少有敬意，把他们当作制造麻烦的妖孽而不是神[①]。

木若(*maraw*)——"运气"

克钦人没有单独的一类可以算作巫术的(magical)而非宗教的表演。所有仪式活动的解释是向纳们献祭。然而，某些类型的纳代表了在其他文化背景下人类学家们会认为带有巫术性质的一类事物。这里特别值得注意的是宁速纳，可以被描述为"嫉妒之灵"，而木若这个概念与典籍中的复仇之神（厄里倪厄斯[erinyes]，欧墨尼得斯[eumenides]）并无不同。我把木若翻译成"运气"或者"运气之灵"。

从某些角度来说，这里牵涉到的一些概念与那些涵盖在子彤中的观念很接近。送给子彤的祭品可以保护猎人不受来历不明的恶运的侵害，而献给宁速的祭品则可以保护人们不受诽谤或者嫉妒的中伤，献给木若的祭品在作用上也大概相若。实际上根据吉尔霍兹的观点，克钦渔民认为宁速纳是江河上最大的子彤，他们同时向子彤-宁速、算和木若献祭[②]。然而宁速 178
和木若还有其他更微妙的面相。

若（木若）的意思是"解开"、"取消"。当一宗法律争端最终得到解决的时候，也就是"欠债已经一笔勾销了"(*hka raw*)。木若作为纳最基本的含义就是，尽管他们出身低微[③]，但是他们有能力撤除哪怕是献给最高的神祇的礼物。因此在祭司和占卜家操作的诊断体系中，他们发挥着防备机制的功能。如果事情不像预言的那样发展的话，最后一种解释必定是其中有木

---

① 参阅 Gilhodes(1922)，第 56 页及以下诸页。

② Gilhodes(1922)，p. 59.

③ Gilhodes(1922)，第 66 页，提出木若是蛆的后代，以一个疯奴的尸体为食。其他的传统则给木若赋予了原初存在(original beings)的地位，如本书 251 页图 6 所示。木若一词似乎是 numraw（魔鬼）的另外一个形式，后者是通常用来指称第 112、200 页提到的半虚构的布仁(baren，鳄龙)的一个别名。克钦人对木若的态度似乎相当暧昧，一会儿藐视、惧怕它们，一会儿又尊敬它们。

若在捣鬼。所以在献给普通纳们的祭品以外，往往要加上一份献给木若的祭品。木若数量众多，每一个都有属于自己的仪式。人们一定要小心，求到合适的那一位——有生育木若、死亡木若、目瑙木若、普通宴席木若、偷情木若、新收成木若等等。祭品不大（猪、狗、鸡等），但是非常重要。木若的祭品总是在仪式程序的最后一步献上。用范热内普的术语来说，向木若献祭是一项“聚合（aggregation）”仪式[1]。

在一宗法律争端最终解决时，木若还起到见证人和保证人的作用。绝不能想象这种场合会没有举行向纳献酒（*nat hpungdun jaw*）的仪式就结束。这种情况下的纳就是木若。

许多类法律罚金都包括一种名为木若牛（*maraw nga*）的赔偿，这是偿付中最后也是最重要的一项，完成之后才能向木若作正式的献祭。我认为木若牛本身并不是献给木若的[2]。在各种罚金中，木若牛特别针对违约的

179 情况——例如曾许给一个男人的女子却另嫁他人[3]。当地的观念是，任何未能履行的仪式合约都会招来木若的超自然惩戒，直到被冒犯的一方得到合适的赔偿为止。

最常被具体化为人的木若是卡斋木若（Kajai Maraw，口舌和恶名木若）和姆乍木若（Matsa Maraw，诅咒木若）。这里牵涉到的观念非常接近宁速纳（“嫉妒或者恶意之纳）的观念。这些木若是“意外事故之母”（*sa wa nu*），所以众勒萨纳（[边码]第177页）出自它们。

这里的观念其实就是巫术的观念。“术士”并不一定非要进行什么法术表演才行，他只需要通过念诵咒语、传播恶言或者仅仅心怀邪念就可以给他的仇家带来厄运。但是为了保证成功，他确实必须祈求木若才行。在理论上，双方都要向姆乍木若献殷勤。术士向他献祭，好引诱姆乍木若给他的仇家带去厄运，受害者向他献祭则是为了劝他不要来滋扰[4]。实际上，人们总

---

① Van Gennep(1909)。

② Hanson(1906)，第434页上说人们从来不用牛祭木若；Carrapiett(1929)，第116—117页的说法与此相左，不过我认为他错了。

③ 包括木若牛的罚金的例子可参阅 Hertz(1943)，p. 79；Kawlu Ma Nawng (1942)，pp. 59，60，63；Carrapiett (1929)，pp. 116—117。

④ Gilhodes(1922)，pp. 293—294；Carrapiett (1929)，p. 79；Hanson(1913)，p. 145f.

是疑心这些木若带来的伤害比术士实际向他们要求的还要多。

在实践中，直接用来反对召唤恶灵的神奇妖术相当少见[1]。

枇杷鬼(*hpyi*)——“巫灵”[2]

克钦人相信巫灵可以附在人身上，哪怕他们自己都没有意识到这种病。这种感染是遗传的，无术可医。巫术可以引起各种各样的病患和不幸，不是对巫灵附体的人，而是对其他人。有时可以用驱邪的方法治好病人，但是被附体的人则无药可救。唯一的办法就是毁灭人类宿主以及他或者她的家庭。巫术概念因此是一个“替罪羊的机制”。疾病和不幸常常被诊断为来自一类或另一类纳的惩罚或者侵袭，接下来要献上恰当的祭品。如果这些手段不能奏效，就要试着作别的诊断，需要进一步献上祭品。一类可能的诊断是说，不幸[3]的根源是一个巫师作祟，然后作相应的报复。 180

在英国统治下，控告某人为巫师是非法的，实际情况则不令人满意。在1940年，巫术的概念仍然活跃，然而却是被扭曲了的。一些职业巫医声称他们(从掸人那里)得到了一些技巧，可以将巫师从受害者身上驱走而不需指明谁是巫灵的人类宿主。我自己的厨子就是一位精于这类驱邪手段的行家，可是虽然我目击过几次引人入胜的治疗“巫术病”的活动，却从来没有确认过任何人是巫师。从人类学的角度来讲这是个遗憾，因为就一种巫术的情况而言，最令人感兴趣的部分就在于作法的手段，以及施法者和被施法者之间的关系。

然而，谁会被当作巫师似乎是相当清楚的事。世系群里的同族不会是巫师，因为巫术是世代传袭的，如果我的族兄被感染了，我必然也不能幸免。出于这个道理，世系群内同族之间的争吵会导致人们求助于宁速纳([边码]第167页)，却不是巫术。典型的巫师是一位姻亲——一位姆尤。据认为，巫神们会化身为小啮齿动物(*lasawp*)，噬食人的脏腑，因此巫神被委婉地称为

---

① Gilhodes(1922), p. 295; Hanson(1913), p. 147.

② 掸语中的 *hpyi* 与缅语和景颇语中的纳意义多少有些相同。

③ 这种语境中的“不幸”是有“惩罚罪过”之意的 *yubak*。字面上的意义是“全是老鼠(*yu*)”。如下文将说明的一样，此处 *yu* 代表巫术。

老鼠(*yu*)或者秘密之物(*mayun*)。*yu*(鼠)在象征上等同于姆尤(姻亲)则肯定是源自其他背景。例如,当A家庭正在向B家庭求亲,A送给B一份公开的礼物,包括(a)*yu ma yawn*———一包干老鼠,(b)*nga ma yawn*———一包干鱼。*yu*这里代表姆尤姻亲,*nga*(鱼)代表*nga*,聘礼中的牛。

其实,巫术真正的威胁可以说并不在于被巫师攻击而致病,而在于一个181 人本身可以通过与妻子的接触,不知不觉地成为巫师。被枇杷鬼附体的人可以把它传染给他的伴侣和所有孩子们[①]。吊诡的是,意识形态在这里强化了姆尤-达玛的观念。如果我与一个新的"姆尤"家庭联姻——以前我与这家毫无干系——那么我可能会怀疑他们,猜想他们会不会巫术,可是如果我和一家"老"姆尤家庭联姻,特别是娶了我母亲的兄弟的女儿的话,受到沾染的可能就微乎其微了,因为我母亲的兄弟至少和我自己的母亲一样不会和巫术有什么牵连。由此可见,娶母亲的兄弟的女儿可以部分起到防止巫术感染的作用。一件事与此相关,当人们考虑建立一项新的姆尤-达玛关系的时候,最需要双方费神考虑的细节之一就是,对方的祖上有没有会巫术的可能呢[②]?

从前,被控以巫术的家庭会被逐出村寨,乃至被消灭。没有足够的证据表明如何确立一项巫术指控,或者为了报复要施以何种制裁。但有一点似乎相当明确——人们只在自己的社区中找寻巫师,不会远求。这就关系到地方社区内部结构关系的稳定了。

我们已经了解到,从克钦人自己的眼中看来,在位于不同社区的、彼此有姻亲关系的世系群集团之间,要么是姆尤-达玛那样善意的债务关系,要么是世仇牵连的恶意的债务关系,非此即彼。从长远看,结下世仇的集团也正是那些有姆尤-达玛关系的集团。但是如果姻亲与我同属一个社区的话,这条规则就不适用了,因为近邻之间的公开世仇是不可容忍的。所以,地方社区内部的巫术指控等同于与地方社区外部的世仇关系。

如果我的分析正确的话,那么一位姆尤亲戚被他的达玛控以巫术就是

① Gilhodes(1922),p. 296.

② Hanson(1913),pp. 183—184.

再正常不过的事了,也就是说指控来自一个正式地位较低的人,控告的是一个正式地位较高的人。我想这很容易理解。在理论上,一个地方的姆尤的地位应该与他们的达玛同等,或者比后者高。只要这个理论符合明显的实 182 际状况,那么姆尤对他们的达玛的要求就能顺利得到满足,而不招来憎恨。但是如果实际情况相反的话(也就是说,如果姆尤亲戚是一个实际上毫无地位的人),那么达玛将能够肆无忌惮地发脾气,因为公众的意见将会支持有权有势的达玛而不是他们那些地位低微的姆尤。这种状况的结果就是,姆尤将被指控使用巫术并被逐出社区,整个地位体系从而恢复到形式上恰当的局面。

透过种种事实,我们可以看清楚,在凡俗的克钦人社会的真实个人和真实集团之间业已存在着种种正式关系,而克钦宗教意识形态中的各种纳只不过描述这些关系的各种方式而已。

神所标示的是承载着荣誉和尊敬的融洽关系,鬼和巫术标示的则是嫉妒、怨恨和猜疑等恶劣关系。当理想中恰当的社会秩序的道德制约逐渐衰弱的时候,巫术就粉墨登场了[1]。

第八节 权威的概念:政治和宗教权位

但是如果我们把神和巫术仅仅化约为人类情感的表征的话,那又怎么解释山官和祭司们能够从虚构的力量中生发出权威,进而控制神呢?

许多妨碍我们理解这些人的真实地位的障碍,在于我们的英语给"Chief"(山官)这个词附加的意思,要让我们相信一个看似非常吃亏的权位可以成为每一个人孜孜以求的目标,不免会有些民族中心主义的障碍。弗雷泽在《金枝》的开篇一段便隐晦地提及此节。他实际上在问:到底为什么有那么多人争着执掌朝不保夕的内米国王之位呢?对于克钦社会中的山官 183 和祭司,我们同样可以这么问。

在这一节里面,我将回顾迄今为止我们对山官(督瓦)的等级和权位所

[1] 比较涂尔干关于失范型自杀的论述。Durkheim(1951),第5章。

知道的一切，并且将它与附着在职业克钦祭司等级的各种权位上的力量加以对比。其结果与本书上一部分所讨论的问题有紧密关联。

关于克钦人的文献总暗示着这样的意思，克钦社区里的“当权者们”总是执掌着或世俗的或宗教的权位。在世俗的一面，包括山官（督瓦）和长老（斯郎），在宗教的一面我们看到的则是各个等级的祭司（斋瓦、董萨[*dumsa*]、肯仲[*hkinjawng*]*、捧龙[*hpunglum*]）、占卜家（能沃）以及灵媒（迷推[*myihtoi*]）。但事情其实并没有那么简单。山官的手中并未掌握祭司的权位，然而他的权力却源自在宗教中扮演的角色，占卜家没有正式的政治权力，然而却占据着一个相当有政治影响力的地位。

督瓦——“山官”

这一章中我始终在强调，我认作山官（督瓦）的那些个人，他们的地位主要是依声望的象征来界定的。所以人们可以说山官的权位尽管不是祭司式的，却是仪式性的，这个意思就如同伦敦市长阁下也有一种不是祭司式权位意义上的仪式性权位一样。但是克钦山官的权位在多大程度上也是一种握有实权的政治权位呢？这里（在 1940 年）的实际状况已经被英国行政当局搞得混乱不堪了，他们总是想当然地认为克钦山官就**应该**是个独裁者。当局指望他不折不扣地执行英国民政事务专员（British District Officer）（助理警司）通过土著行政官（即刀果）发布的所有指示，上面颁发给他一个收税许可证，要他负责征收房屋税，更要负责他社区里的法律和秩序，以及裁判地方法律事务和习俗。对于一种属于督瓦的传统角色而言，几乎所有这些职能都相当陌生，同时英国治下的大多数山官都发现自己处在一个尴尬而且模棱两可的位置上。在帕朗，被政府当作山官的那个人根本得不到社区内任何人群的承认，所以对我而言，要从那些纯粹是由于政府的激励才冒出来的山官的特质中间挑出一些“确实是传统的”山官特质来，还算是相对容易的事。

184

* 董萨的助手，负责管理祭品，屠宰祭牲。书中有地方写作 *Hkyin Jong*，皆译作肯仲。——译者

当我们把山官的作用与执掌其他权位的人相比时，了解它的最佳方法是把权威的概念辨成若干独立的功能范畴。那么在(a)法律事务、(b)军事事务、(c)经济事务、(d)日常行政决策、(e)宗教事务当中，山官起着什么样的作用呢？在每个领域中山官都要扮演一个角色，但是通常作用都不大。

a. 司法领导权。克钦本土没有一个法官的概念。今天用来指称这个概念的短语如果按字面翻译的话，意思是“通晓缅甸讼事的人”[①]。在克钦人本土的观念里面，争端是由仲裁而非专断的审判来解决的。一桩诉讼牵扯到一项债务(喀)，而解决债务则是争执双方的代理人(葛萨)的事。一个村寨群或者一片领地中的裁判团是由一些仲裁者，而不是一组地方法官来充任的。它的功能在于裁决，对于争执不下的事件，什么才是合适而且正确的解决之道。在英国人来到之前，这样一个裁判团几乎没什么权力来强制执行它的决定。而一旦作出一项裁决，从对手那里尽力索取到议定的帕伽则是胜诉方的事情。

这个裁判团——如果可以这么称呼它的话——被称为斯郎蓬(*salang hpawng*，斯郎理事会)，或者有时叫做督斯郎尼密苏尼(*du salang ni myit su ni*，即山官、斯郎和智者)。我们已经知道，斯郎是一个赋予首要世系群的领袖而不是山官的称号。密苏(*myit su*，智者)指的是任何一位藉其经验和对习俗的知识博得人们尊敬的长者。山官能成为斯郎蓬的成员则仅仅是因为他作为自己世系群的首领的资格。实际上，因为他在亲属网络中居于核心地位，山官自己或者其世系群里的某些成员很有可能卷入领地里突如其来的大多数争端之中，所以，山官在斯郎蓬里扮演的角色更经常是一位诉讼人而非仲裁者。

185

理论上，平民之间的纷争应由斯郎(即世系群首领)裁决，斯郎之间的争端则由其他的斯郎和社区以外的山官们来裁决，山官之间的争端可能会拖延多年，直到其他的山官——尤其是那些世系群地位高于争执者的山官——作出裁决才告结束。

虽然山官不是法官，但他在法律和秩序中还是有特定的权利。在拥有

---

① 例如 chyeyang ai wa；tara agyi wa。amu(诉讼)和 tara(法律)都是从缅人那里借来的名词。

土地的种种标志中(比较[边码]第155页),有一种就是"使用暴力的权利"。其意义在于,如果A在山官C的领地内攻击了B,而且A和B都不属于C的世系群,那么A不仅会对B的世系群欠下一笔债,也会对C的世系群欠下一笔债,因为他(A)冒犯了C的领地纳(孟纳),也就是C山官的乌玛纳。所以,山官个人会表示关注,留心在他这一地区所发生的争端得到妥善的解决。如果有暴力案件发生,那么山官本人一定也是争端的一方,如果发生的是一起像私生子或者通奸那样的民事的话,就不一定会牵涉到山官了,但是如果债务没有得到及时裁判,随即发生了暴力事件,那么山官还是会被直接卷入其中。

所以在任何实际的审判过程中,即使一位山官只能发挥非常小的作用,人们还是期待他能够亲自关注诉讼的解决。

b. **军事领导权**。在许多社会里,都有可能把政治单位定义为"其成员之间的争端应该由仲裁解决,而且应该联合起来对抗其他同类的社区以及抗击外来者的最大的共同体"[1]。再加上一些限制的话,我想如此定义掸人的"勐"这个概念是可行的。然而,尽管一位克钦山官显然非常乐意把自己说成是某片领地(孟)上的独裁统治者,但事情很清楚,实际上克钦人之间的武装冲突极少以地域为基础来组织。当克钦人谈及战争(*majan*)时,他们的意思仅仅是指一桩牵涉到两位山官的世系群的血仇(*bunglat hka*),因此很难有任何立即解决的办法。休戚相关的只是两位山官的世系群,如果有另外的群体牵涉了进来,他们也是基于亲属关系并作为世系群集团,而非作为地域性社区的成员这么做的。所以,如果领地A的山官与领地B的山官结下了世仇的话,那么领地A的山官必定不可能动员属地的所有民众为己方战斗。毫无疑问,有些人会为了亲戚关系而出头,但其他人因为与双方都沾亲带故,故而宁可选择不参与。

186

而且,这种敌意并非牢不可破。几乎所有的世仇都起于女人。一般说来,在世仇的一开始,与事双方都是姆尤-达玛关系,而且正如郭卢玛瑙所强调的,当世仇最终得到解决后,"绝不可能还让它有什么悬而未决的地方,因

---

[1] 埃文思-普里查德语,Fortes and Evans-Pritchard(1940),第278页。

为双方已经开始经常性地彼此交换妇女，而且（再一次）变成有亲属关系的人群了"[①]。这类世仇战争中，实际战斗的规模总是很小。就像解决其他类型的债务一样，当事人通常都不直接参与。如已经解释过的那样，通常的程序是雇佣被称为石慈的代理人去执行实际的袭击和暗杀（见[边码]第98页）。

当公开的武装冲突（*hpyen gasat*）最终爆发时，其行动包括劫掠性的偷袭和伏击，这些活动的短期目标是掠夺财物，长期的目标则主要是让敌人的日子不好过，使他们愿意偿清拖延的"债务"，或者为"保平安"付出相当一笔费用。

另一方面，战争中的勇士（*hpyen*，*share*）不仅仅为他们的克钦同胞们而战。他们经常个人或结成战斗团队受雇他人，参与针对掸族国王的袭击，甚至远赴他乡——例如缅甸的王公们手下就有一团克钦士兵。在英国人统治下，这个传统依然延续了下来，他们招募了大批克钦人充当士兵和警察。这些军事雇佣的经济报酬总是举足轻重。如今克钦军团仍然是缅甸军队的骨干，而且为了报偿这类军事服务，缅甸中央政府向克钦邦补贴大量的资金。

但是在所有的这些军事和准军事活动中，山官并不亲自冲锋陷阵，哪怕争端是由他们首先挑起的。甚至今天也是如此。虽然那些被称为斯郎（世 187 系群首领）或者密苏（智者）的人往往都在缅甸军队或者宪兵队里有过一段不平凡的生涯，但现任山官及其继承者却很有可能一生都消磨在家里。在帕朗，孙努和贡介的头人以及政府指定的木然山官都有过军旅生涯，获得过军士乃至更高的军衔，然而世袭的恩麽威山官却从来没有服过役。这种情况很典型。克钦山官就像美国总统一样任总司令之职。但这两类上流人士都不用实际参战。

c. 山官在经济事务中的角色。我们已经了解到，由于人们期望山官能比其他人更频繁、更丰盛地举办宴席，因此他在分配消费品方面扮演着一个重要的角色。在观念上，他是接受贡品的人——是"食腿山官"（*magyi sha ai du*），他的房子是"谷仓"（亭桑）。如果我在前面提出的关于帕伽的观点

---

① Kawlu Ma Nawng(1942), p. 55.

正确的话，接受肉类贡品以及接受一份为了偿清债务而付出的大额帕伽的权利并不会在实质上增加山官个人的经济力量，因为他的义务也随着收获成正比增长了。稻谷(米)形式的贡品则是另外一种情况。我已经讨论过克钦(山地)经济和掸(谷地)经济之间内在的相互依存。在英国人统治之前，为首的克钦山官有一项非常重要的职能，就是向在谷地居住的种水稻的人们提供"保护"，后者则向前者进贡稻米。这个过程意在将谷地的村寨囊括到山地山官的领地中来。自此以后任何攻击过谷地村寨的人都会发现自己同时也与克钦山官结下了世仇。在大多数情况下，谷地的村寨实际上是通过克钦山官的发起才得以建立的，只要掸人时常进贡稻米，克钦山官就可以给他们提供一块村址。在克钦人看来，这种稻米贡品就等于是克钦人付出的"后腿"(*magyi*)[1]。

188 中国商人的商队以及其他穿越山官领地的过境者只要送上贡品，同样会得到"保护"。就此事实看来，所有这类贡品总会成为山官的而非村落头人的额外收入，这也符合克钦人关于土地权观念的普遍模式。如何在山官的克钦追随者(*zaw*)中间进一步分配贡品并不明确。然而可以明确的是，在有利的情况下，也就是说，倘若贡品包括的是现金或者米或者其他有经济价值的商品，而不仅仅是传统的仪式性肉食礼物的话，那么进贡者的作为确实给克钦山官奠定了一个真正有经济力量的地位。

阿萨姆的新颇在1830年，省伦地区的高日在1850—1870年，北兴威以及其他地方在1890年代都曾经记录过这类领导权的例子。令人吃惊的是，在每一个有这种外来进贡的案例中，克钦山官都会很快把自己变成一个小小的掸式召帕。人们也许可以就此推论说，在克钦社会的普通结构中，山官并未被期待着能支配任何有分量的经济权力。只有横财飞来就手之际，山官才会博得一个可以行使独裁权力的位置。

d. 行政领导权。吊诡的是，在上述的这些英国人统治以前的事务中，

---

① 身为佛教徒，掸人从理论上来讲是不能杀生肉食的。在英国人统治下，当权者不允许掸人村落依靠克钦山官，但是现存的文献证据表明，一个掸人村落与其克钦领土山官之间的关系和一个克钦人村落与其克钦领土山官之间的关系并没有多大差别。见 R. N. E. F.，1898—1900；Scott and Hardiman(1900)。

行政主动权却不必然是山官的职能之一。这份权力总是为某位才能和人品出众的村落头人(斯郎)大开方便之门,让他能够爬到一个负责一方领地日常实际事务的"领袖"(报孟)的位置上(见[边码]第124页)。这样一位报孟的存在绝不会影响到山官的各种仪式职能,也不会影响到山官的继承,克钦人自己对这种平民领导权的承认反而有助于强调山官权位实质上的仪式性质。

这完全与流行于掸人和缅人社会中关于亲属的观念相一致,成功的、经济上强大的领导者本人应该不屑于积极参与日常的行政事务。这些实际的 189 琐事留给下面的人去做就好了,国王自己应该待在深宫里,生活在成群的妻妾中间。克钦山官极少获得(哪怕是接近)这种半神地位的成就,但重要的是——从典籍来判断——在最富裕的山官领地里,平民报孟的影响也最大,那里的山官在模仿一位掸族君王的风度是再明显不过的事了[①]。

在英国人统治下,得到政府承认的山官负责作出大量的日常行政决策,但是他只是作为一个最高权力的代理人如此行事。许多行政决定必须得由克钦人自己做主,无需等待来自上面的命令,包括诸如在哪里开辟一块田地,什么时候焚烧砍下的灌木,什么时候第一次播种,建房的地址选在哪里等等。这里的决策既不依赖山官,也不依赖任何特定的个人,而是要靠整个斯郎蓬来作出。这类由长者组成的团体似乎多循先例行事,当先例没有明显的指导价值时,就转而求助占卜和预言。于是,理论和实践又一次发生了冲突。克钦人的理论是山官的统治(*up*)以独裁权力为后盾,然而在实际田野的工作中,我很少看到山官按照自己的意愿,主动发出过什么指令。他总是作为政府或者斯郎蓬或者他事先征求过意见的某些先知的传声筒来下达命令。

e. 宗教事务中的领导权:祭司的职能。前文中我曾暗示过,山官的权位是一种仪式性的而不是一种祭司式的权位。它是一种仪式性的权位,不仅仅是因为它靠声望的象征来界定,而这些象征并不一定承载着什么政治的或者经济的权力,更是因为山官在宗教组织中要扮演一个非常确定的角色。

---

① 具体例证可参阅 Anderson(1871)和(1876)中涉及 pawmine(报孟)的部分。

前面已经提到，山官控制着一些纳。因为这种控制，他要负责代表社区每年举行一些特定的献祭。他的角色是被动的。山官只在提供待宰的动物的意义上"送出"了祭品，但是他并非祭司。

190 哪怕山官举行目瑙，在为了自己的声望而向他个人的神祇献祭的时候，情况也是如此。虽然"送出"(*jaw*)祭品的权利专属山官所有，而且也是一项珍贵的财产，但是它的内涵却仅仅是为宴会提供实物，并且雇一位祭司念诵合适的仪式经文。一位山官在他自己的献祭宴会上绝不能充任祭司(董萨)，而且也很难找到一位有资格充任祭司的山官，哪怕在别人的献祭当中也是如此。所以我们需要对祭司式权位的性质加以分析。

斋瓦(*jaiwa*)——讲述史诗(saga)的人

董萨(*dumsa*)——祭司

肯仲(*hkinjawng*)——仪式上的屠夫

捧龙(*hpunglum*)——仪式屠夫的助手

克钦人的制度提供了许多形形色色的祭司式权位，只有当学徒和学习技术才能接近所有这些权位。因此它们并不是世袭的。但是做祭司这一行的技术，尤其那些形式更为精巧的技术，会给表演者带来大量的额外收入和崇高的声望。实际上，一位伟大的祭司的声望甚至在许多方面使一位伟大的山官都要相形见绌。

为低级祭司身份所必需的技术并不难获得，在大多数村寨里都有几个够资格举行(姑且称为)木沙纳献祭仪式的人，而且他们也愿意为了相当微薄的费用来做这项工作[①]。但是学习重大的献祭仪式就另当别论了，这需要认真刻苦地见习上好多年。因此在1940年的帕朗，够资格在治疗胃痛的仪式中伴随着献上鸡肉并诵经的人估计该有好几十个，却只有两个人懂得一种嘎纳献祭的仪式，这种献祭要求不歇气地吟诵传统史诗达8到10个小时，而献嘎纳只是这类献祭礼中的一种。在一个目瑙上，背诵史诗可以持续

---

① 用来献祭的动物的尸体被以一种极为细致的方式斩开，有点像史蒂文森所描述的钦人(Chins)的风格(Stevenson 1943)。三位作法的祭司根据各自的地位获得报酬。为了那些重要的献祭，祭司除了他的一份肉以外，还会得到一笔可观的费用作为酬劳。

数天之久，能够完成这一壮举的祭司都拥有斋瓦的称号。在1940年，整个八莫地区可能只有两到三位合格的斋瓦。如果有哪个帕朗人举行目瑙的话，他一定得花大价钱雇其中一位来才行。 191

没有特别的规定来限制谁可以或不可以成为祭司，但是这项职业常常会吸引那些有能力或者雄心，却无权由世袭获得权位的人。因此凭出身加入斯郎蓬的世系群首领多半就不会费那个劲，靠当祭司来出名。但是这首领的兄长或者某位山官的私生子——他就像被骗走了与生俱来的地位一样——就会不假思索地通过祭司式的权位来寻求替代性的声望。帕朗的勒嘎村里的祭司式首领们就很好地体现了这一点。迷推甘，如他的名字所示，是一位祭司，也是一个灵媒。他无疑是帕朗里最成功的祭司（董萨），常常被人请去作法。要论出身，这人显然是个不幸的角色。他本名叫做恩孔甘，是勒嘎村的头人恩孔瑙（勒嘎瑙）的长兄。他一只眼有白内障，兔唇，看起来似乎幼年曾遭过大难。论作为祭司的影响力，仅次于迷推甘的要数我的邻居勒托瑙[①]。身为祭司（董萨），他是唯一有能耐通灵的人——他是一位祖董萨（*tsu dumsa*）[②]，他知道怎样献猪，但不懂献牛——可他是一个技艺娴熟的仪式屠夫（肯仲），几乎任何献祭都有他在场，不但操刀切肉，还负责留心各种各样的人和超自然神灵是否都依照传统各就其位了。勒托瑙还是一位出众的仪式舞者，在有他参加的葬礼上，他总是领舞的人，（有人跟我说）在目瑙上也是如此。勒托瑙娶了村里的头人勒嘎甘的妹妹，但他的出身没有任何显赫之处。在跟我讨论的时候，他对自己的出身总是讳莫如深，乡里传说，他是南边30英里远处一位重要的勒托山官的私生子。迷推甘和勒托瑙都以"智者"的资格得以厕身木然山官的斯郎蓬之列。如果这两位不是仪式行家的话，根本不可能有如此的作为。

能沃（*nwawt*）——"占卜家"；迷推（*myihtoi*）——"灵媒" 192

占卜家（能沃）和灵媒（迷推）不一定就是祭司（董萨），虽然常常有人身

---

① 意为勒托家的次子。——译者

② Hanson(1913), p. 153.

兼这几个角色。人们频繁地求助于占卜，目的不一而足——我把房址选在哪里好？X是我儿Y合适的新娘吗？上周我丢的牛怎么样了？明天去赶街是否吉利？所有这些，以及许许多多相似与不相似的问题都可以靠占卜来求得答案。可用的手段有好些[1]。理论上，这过程神秘莫测，自动发生，并不需要特别的技巧。不少人都声称懂得如何占卜。但实际上所有占卜的程序都需要占卜者的诠释，人们认为某些人——通常是祭司——特别娴熟此道。占卜家的权位很少能带来声望，理论上，谁都能在一小时左右就学会如何占卜。然而其实占卜家支配着相当大的权力，这一点非常清楚，因为他的诠释左右着经济行动，而且他的诠释在很大程度上不受任何限制。

举两个非常普通的例子会有助于说明这一点。第一，当准备了却一桩世仇时，各方会选择一些长者和山官在仲裁中做自己的代理。很显然，选谁不选谁十分关键，可是决定权并没有掌握在当事双方的手中，这要由占卜来决定。第二，如果一个人病了，要由占卜家来决断是什么纳造成的，需要献上什么祭品。现在应当记住的是，全体公众都有份享用作为祭品的肉食。因此不用惊讶，纳们要求富人提供的祭品会大大超过对穷人的要求。但这种区别也是通过占卜来达到的。

虽然在从事的活动上有某种雷同之处，但灵媒——迷推——的地位比占卜家高得多。在理论上，灵媒是生就而非造就的，灵媒的能力是天赋而非从师习得。然而，灵媒的行为却总是千篇一律，很明显就算不是通过实际的拜师学艺，也是在模仿中学会的。我从来没听说过什么这能力来自世袭的193说法，据说它总是间歇性地突然出现。灵媒出现的概率似乎与高级祭司（董萨）差不多。在帕朗有两个灵媒，其中之一同时也是位老资格的祭司。关于灵媒能力的意识形态认为，恍惚状态中的灵媒能够把自己转移到纳的世界里去，亲自向纳请教，还有另外一种说法，就是他能够与纳建立起直接的联系，说服一个资历浅的纳（例如新近去世的祖先）前来通过他自己的嘴说话。

作为职业巫医，灵媒的费用要比普通占卜家贵，只有在占卜家提出的步骤未能奏效的时候，人们才愿意来找他们。灵媒有一个相当重要的职能，他

---

[1] 比较 Hanson(1913)，第137页。

们能够对宗教理论毁灭性的内涵加以限制。理论上，所有的疾病都是由纳们的残害或不满造成的。由此可知，所有的疾病都只有在人们找到合适的祭品，献给恰当的纳以后才可能被治愈。克钦人当然再清楚不过地意识到人都是要死的，而且致命的疾病会拖延相当长的一段时间，但如果严格遵守宗教意识形态的话就意味着，任何将死的人的亲戚们将不得不反复尝试献祭，以收买纳，这样自然会损害到他们的利益。确实有理由为了重要人物的病患而举行大规模的献祭，但是当一个老人显然必死无疑的时候，他的继承人通常不会坐视他们将要继承的全部家当被当作孝顺的象征而遭挥霍一空。相反，他们会请一位灵媒。在一个伴有小型献祭的仪式上，灵媒通常会把自己转移到纳的世界里去，在那里许下承诺，大意是如果病人得以康复的话，将来会献上更多的祭品。如果后来病人像预期的那样去世了，他的继承人们就不用对没有履行交易义务的纳们负更多的责任。灵媒作法的场地在病人家门口临时搭起来的一个约 20—30 英尺高的竹祭台。仪式之后，这个台子仍旧会矗立在那里作为见证，表示如果病人好转的话，还另有祭品奉上。

人们往往相信灵媒具有超乎寻常的体能——据说他们能够毫发无伤地攀爬用锋刃朝上的刀子扎成的刀梯[①]，或者在悬着的棉线上行走。在某种程度上，这是与巫术技能相联系的崇高声誉的一种表现。与此类似，人们也相信讲述经师（斋瓦）有骑虎出游的本事。我怀疑那些诸如祭司和占卜家之类的灵媒通常都是些没有通过继承权得到过任何政治权位的人，但是我没有明确的证据证明总是如此。这体系有一个特殊之处，虽然景颇灵媒几乎全部是男人，但在某些其他的克钦人群（例如侬人）中，灵媒通常都是女人[②]，对于这点我提不出什么解释来。 194

上面我们探讨了克钦社会中与各种世俗和宗教权位相关的领导权的形式，这番回顾只是为了概要地重述一遍本章中已经一再出现过的主题。贡

① 这种观念似乎借自中国，参见杜利特尔（Doolittle 1876），第 153 页。格林（Green 1934）声称他确实见过一个克钦灵媒爬刀梯。

② 缅甸本土的灵媒们（*nat gadaw*）通常是女性，但是在这种情况下是根据女性的世系来继承技能。

萨克钦似乎认为他们自己有一个非常清晰的权威体系。山官被认为是一个独裁者，居于按序排列的阶层的等级之巅，各阶层之间按照如种姓般严格的规则彼此区分开来。在这个理想的结构模式中，每件事都磨合得天衣无缝，每个人和每个人群都在一个明确界定的系统中各就其位。然而事实并不符合理想状态。实际上，山官的权位只是诸多蕴涵着权威元素的权位中的一类，声望和地位并不真的完全依出身的尊卑而定，排列整齐的世系群长幼等级遮蔽了竞争的恶性因素。然而这竞争的目的却是为了声望和荣誉，而非财富[①]。

我认为，克钦人可以从影响他人的能力中获得个人的满足。分析显示，可以通过不同的渠道，以不同的方式来掌握这种影响力。一方面，公认的声望与一定的正式权位——山官、世系群首领、经师、灵媒——相联系，而且，那些有能耐让人承认自己配得上这些头衔的人将因此获得权力和影响力。195 然而在另一方面，如占卜家或者初级祭司或者仪式宰牲者之类的权位本身只包含着极微薄的声望，可它们仍然是可供发挥影响力的渠道。我的意思是，真正的克钦社会不是一个由固定的阶层和界定清晰的权位严格组织起来的等级，而是一个其中变动不断，有时还会发生相当迅急的社会流动的体系。流动通过两种方式之一发生。要么是拥有低微且不受重视的权位的人通过操纵他们的影响力来获得公认的有更高权威的一个位置，要么他们就变成革命者，同时否认那些更高权位带来的权威。这本质上就是我们现在必须考虑的，贡萨和贡劳这两类组织之间的区别。

① 克钦人也有中国人那些认为名誉或者“面子”至关紧要的观念，我想注意到这一点应该不无益处。*Myi man sum*——“丢面子”和中国人的概念毫厘不差，而且同样重要。

第三部分　结构上的变数





第六章　贡劳和贡萨

在我们西方世界里，我们把君主制原则和共和主义原则认作是对立的政治理论，有理由断言，君主制的社会结构类型不同于共和制。而另一方面，从君主制到共和制或与之相反的政体转变又不一定会使社会结构在一夜间产生剧烈的变化。护国者克伦威尔的权力和职能与神圣国王查理一世并没有太大的差别。现代对美国宪法的一项批评指出，总统被期待着像乔治三世再生一样行事。甚至斯大林有时候也非常像是小圣父(Little Father)一样，是所有俄罗斯人的沙皇。换句话说，君主制和共和制的对比其实是理论上的，在实际运作过程中，两种体系有时看起来非常相似。如果我们注意的是理念模式，我们将不得不说我们处理的是两种截然不同的社会结构，但如果我们关注的是实际情况的话，那么主张人人平等的共和主义和崇尚权威的君主制也只是代表了整个变动不居的体系中的两个极端类型而已。

流行于今日的缅甸-阿萨姆边界地区的正是这种对立的政治理论。史蒂文森也是这样把法兰*和阿卡**的独裁的钦人与铁丁***的民主的钦人作对比的[①]。赫顿发现歇马(Sema)和贡垭(Konyak)****有一些社区像昂嘎密的社区一样民主，但另一些社区的情形则恰恰相反[②]。迪尤尔谈及住在克钦地区边界上的各族群时说，与实行头人世袭制的那加人相反，他们的头人是通过"选举"来指定的[③]。

在景颇话中，对比就体现在贡萨和贡劳这两个词里面。本章的目的正 198 是要解释这对比真正的内涵是什么。简单地说，贡萨认为自己被身为世袭

---

* Falam，今作"帕兰(Phalam)"，市镇名，位于缅甸西北部的钦邦。——译者

** Haka，城市名，缅甸钦邦首府。——译者

*** Tiddim，又作 Teddim，地名，位于缅甸西北部的钦邦。——译者

① Stevenson(1943).

**** 歇马和贡垭皆为那加人分支名。——译者

② Hutton(1921)b，p. 121；(1929) pp. 28，42.

③ Dewar(1931).

贵族成员的山官们所统治着，贡劳则断然摒弃所有关于世袭阶层差别的观念。贡萨认为贡劳是叛变他们合法主人的平民奴隶，贡劳则认为贡萨是暴君和势利小人。但是，虽然这两个概念在克钦人的思想中代表着两种根本对立的组织模式，可是它们在我们认作是克钦的同一些普遍文化特征上却保持着一致。同属一个氏族的两个世系群，可以一个是贡萨而另一个是贡劳，贡萨和贡劳说着同样的语言，都是在神话传说中或者历史中的某个时间里，贡萨社区转变成了贡劳社区，或者相反。

潜伏在这两个概念中的观念对立被用来作为一种敌视的象征。比邻而居的贡萨和贡劳通常把彼此视为传统的世仇敌人，用“贡劳起源故事”来把世仇合理化。因此，一个爱刨根问底的人关于这对立的两个体系是善是恶将会得到非常不同的观念，这就要取决于他的报道人自身是贡萨还是贡劳了。

在北缅甸，第一任英国行政长官的报道人都是贡萨。而且，殖民官员有一个恶劣的喜好，他们偏好独裁的山官。结果正如下面两段引文所显示的，在官方眼中，贡劳体系沾染了叛乱的恶习，根本就是令人生厌。

“a. 以前，每个克钦村寨都由一个名为索拔（*Sawbwa*，即召帕）的世袭官员统治着，村民有义务为他无偿地耕种土地，还要承担许多其他的捐税。这些税已经变得相当繁重，大约 20 年前（即 1870 年）爆发了一场革命，这场革命的势头主要在迈立开江和恩迈开江之间的广大地区蔓延得相当迅猛，革命夺去了许多索拔的生命和地位，取而代之的一些被称为阿吉（*Akyis*）或者斯郎的头人。如今没有了索拔的村寨叫做坎劳（*Kamlao*）（贡劳）或者叛村，与其他坎萨（*Kamsa*，即贡萨）或者仍归索拔所有的村寨相区别。

199 在通过克钦地区时，如果途经的村寨的村民们没有索拔，是坎劳而不是坎萨的话，那旅程的困难会大得多。有世袭索拔的村民一般不会造成什么麻烦，只要索拔是善意的就好；但是在坎劳寨里，那实际上就是一个小共和国，无论头人有多么良好的意愿，一旦脾气暴躁的村民有什么行动，他根本就无能为力。”①

① Walker(1892)，p. 164. 这是已知出版物中关于贡萨/贡劳对立作出的第一次阐述，尽管在 1879 年“Alaga”的报告中可以看到一些零散的描写，比较 Sandeman(1882)，p. 257。

"b.在半个世纪以前,在名为'江心坡'的不受管辖的地区里出现了共和主义精神,从此它一直远播到迈立开江的西边。一些不堪忍受督瓦的枷锁、不甘心再受控制的部落民宣称他们是昆劳(Kumlaos)或反叛者,抛弃了他们与督瓦世代结下的关系,搬到些属于他们自己的孤零零的村寨里去住。英国政府坚决反对这种运动,拒绝承认昆劳。

在督瓦管理下,以合适的方式建立起来的村寨被称为昆沙(*Kumshas*)。可以发现,那里在各个方面仍旧还是会有预示着独立精神的趋势,官员们应当时时警惕,一经发现立即弹压……

在某些地区,人们会发现在那里过去几年都没有督瓦。这里的每个村寨都有自己的阿吉。几年来的错误现在无法补救,背弃既有习俗的情况仍将继续。"①

一个人类学家自然会察觉,很难相信一个像贡劳这样广泛而坚韧地存在着的政治亚类会迟至1870年才自发出现,正如已经指出的([边码]第161页),甚至在英文当中,贡劳这个词也早在1828年就出现了。郭卢玛瑙在这个问题上没有被迷惑。他把贡劳运动的起源上溯到了300—400年前的神话时代②。

具体地说,郭卢玛瑙记录下来的神话与胡康河谷的贡劳有关。神话既漫长又复杂,而且我必须承认,它的意义不完全分明。有人怀疑作者把几个差别很大的故事糅合了起来,试图创作一个连贯的"历史"。可以把看来属于核心部分的章节浓缩如下③: 200

一个叫德埃玛佳因的贡萨女孩,她许配给了石单娃,却和恩玻腊加生下了一个私生子。恩玻腊加和石单娃的世系群等级都低于那女孩(1)。石单娃(字面意思是"诽谤者")和他的媒人伦凉娃(2)要为这桩过失负部分的责任,因为他们把婚礼拖延得太久(3)。孩子被肯勐宁端*的鳄

---

① Carrapiett, pp. 81-82. 引用的段落来自一本1929年出版的官方政府手册,那一章具体的篇名为"给新上任官员的建议"。无须惊讶,准备根据其价值来考察贡劳体系的官员真是凤毛麟角!

② Kawlu Ma Nawng(1942), p. 30.

③ 见 Kawlu Ma Nawng(1942), pp. 11—13, 20。

* 传说中的一个地名。——译者

鱼偷走藏在山洞里(4)。德埃玛佳因向天纳木香许愿，如果能找到孩子的话就向他献上一头牛。木香劈开大山，找出鳄鱼，把孩子还给了母亲(5)。祭司灵媒董萨腊峦(6)应邀举行献祭。木香让祭司将祭品献给名为省腊的更高的天纳(7)。凭着通灵的本事，祭司来到天堂，亲手献上祭品。

"来到天上，董萨腊峦看到许多村寨都顶着一片烟云(8)。他问这是什么村寨。天上的神灵告诉他，这是贡劳的土地。他又看见其他地方也有一些村寨，村里许多房子彼此紧挨着，他得到的回答是，这些村寨是贡萨的土地(9)。董萨腊峦问贡劳和贡萨是什么意思，天神回答说，贡劳是那些坚持所有人不分等级高低的人，屠宰好的动物不用按习俗取走后腿，也不强求分割土地。神灵还告诉他，贡萨是那些有山官的人，这些山官有权索取每一头宰杀好的动物的后腿，让人提供无偿的劳力来为他们耕种土地；他们甚至将自己亲属中无权收人贡赋者也定为平民，并坚持让他们和其他平民一样交纳贡赋、提供劳力等等(10)。"

董萨腊峦于是问天纳，人类怎么才能变成贡劳。天纳指示他把祭品中的一些肉和酒带回人间去。任何拒绝分享献祭的人会都被推翻。他带回了祭品并召集所有人来享用，山官拒绝这么做(11)。从此，山官和董萨腊峦以各种老套的方式互相侮辱。山官打董萨的头，叫他"奸夫、奴隶，还是猴女的私生子"。董萨则在山官的酒筒里烤猴脑，后来他在山官的一个亲戚的葬礼宴席上充当捧龙的时候，又放肆地砍倒了山官的竹子(12)。最后当董萨的一个亲戚正在用这竹子做成的竹筒背水时，山官杀死了这女孩，于是董萨也杀掉山官并发动了贡劳叛乱。

201

在这场战争中，木日氏族的扁顶萨恩顶世系群的成员出于类似抱怨木日山官的心理，加入了茶山氏族中不满现状的一群人(13)。

要想充分评点这个故事，几乎得占用一整章才行，但下列这些与上面文本中的号码相对应的注释会让它的意义更为清楚：

1. 德埃、恩玻和石单被说成是同一个氏族茶山的三个世系群。德埃是乌玛支。德爱和恩玻是真正的(也就是现存的)主要世系群。现在德埃是贡萨，恩玻是贡劳。

2. 伦凉娃被说成是石单的表兄。从名字看,他似乎是个掸人。

3. 根据克钦的习惯法,这减轻了女孩的过错。惩罚是,女孩私生的后人将算作她合法后人的奴隶。还有非常类似的一个故事,被用来解释木日氏族中一支的低下地位(见郭卢玛瑙,第4—5页,同时见下面的第13条)。

4. 见本书[边码]第112页以下关于鳄鱼象征的讨论。

5. 木香于是允许为了私生子的利益推翻了鳄鱼(山官),把前者从后者的暴政下解放出来。这是个传播得很广的主题。人类平民是鳄龙的后代(见本书[边码]第269页)。同时可以和巴纳德的侬人故事(Barnard 1934)加以比较,第114页:"洪水之后,一个女人在一条有翅有尾的龙的屋里生了一块石头……这块石头撞碎在一块厚厚的石板上,星星点点的碎石溅了出去,从中生出各个种族的人。"景颇语和侬语都称石头为*lung*,在汉语中是龙的意思,这个传说的轮廓就是因此而来的。

6. 这里要注意一点,革命领袖董萨腊峦是一位祭司-灵媒。郭卢玛瑙似乎认为他与恩杜-董萨("铁匠-祭司")世系群的祖先之一,也是贡劳运动的发起者之一铁匠弄戴官——是同一个人(见郭卢玛瑙,第10、20页)。

7. 这里的要点是,因为德埃玛佳因是官种,本来应该把祭品献给山官的天纳木代。转而献给省腊等于拒斥了木代的权威。 202

8. 这烟雾来自持续不断的献祭宴会——也就是说,这些村寨相当富庶。

9. 贡萨村寨里的房子是为了防御外敌才靠得这么紧——也就是说,贡萨的山官们总是处于彼此不断的较量之中。

10. 就此看来,贡萨—贡劳对比的根源似乎在于,当一个世系群发生分裂时,两个分支之间是地位平等还是互有高低。

11. 因为这么做的话就等于承认省腊比木代高贵。

12. 捧龙是仪式权位中最低的等级。让一位受尊敬的祭司-灵媒来担任这个角色是对他的侮辱。

13. (见上面的第3条)。今天,恩顶只有一两个小支是贡劳。余下的都是贡萨,其中包括许多非常有影响力的山官。后者大概不会承

认恩顶世系群的地位天生就比较低下。

郭卢玛瑙的故事中另外一个主要的部分也有同样的结构内涵，但是用来合理化贡劳叛乱的理由与前面的区别并不大。在这个故事里，老三腊格荣继承了恩玻世系群的一个女人，是以夫兄弟婚的形式从兄长那里娶来的。这桩夫兄弟婚生下了两个孩子，(铁匠)老大戴格绕和(祭司)董萨戴宫。"第一次婚姻所生的孩子的后代认为这两人的后代地位低下[1]，因为他们只不过是寡妇"再醮"后生的孩子。他们被定为平民，不得不给别人砍通垭，不得不献出每头自己屠宰的动物的后腿，他们总是被呼来喝去"[2]。"铁匠"和"祭司"的后人建立起了一个联合世系群恩杜-董萨(铁匠-祭司)，引人注目的是，这个世系群不会分裂成高级支和低级支。他们带头反对那些暴虐的亲戚，成为贡劳叛乱的领头人。

203 这两个神话都强调了可以说是贡萨意识形态中最根本的矛盾。在贡萨理想的秩序中，包括了一个互相关联的世系群的网络，然而它同样是一个有等级高低的世系群网络。在世系群进行裂变的过程中，必须作出选择的一刻总会到来，要么以等级的原则居首，要么以亲属关系的原则优先。等级意味着一种不平衡的关系。最高统治者强求他的下属提供服务而不必承担互惠的义务。亲属关系则意味着一种平衡关系，在山官和他的追随者之间的一种姆尤-达玛(姻亲)或者普瑙(世系群兄弟)关系可以意味着追随者对山官负有一方面的义务，但同时还意味着山官对追随者们也有义务。贡萨体系的弱点在于，成功的山官总忍不住诱惑要断绝与追随者之间的亲属关系纽带，把他们当做债务奴隶(木牙姆)来对待。从贡劳的角度看来，正是这种情况使得反叛合情合理。

然而贡劳体系同样充满了不协调。在贡劳理论中没有山官的位置。所有世系群的等级都是一样高低，在仪式方面没有哪个兄弟比其他兄弟优越。所以在理论上，贡劳的姆尤和达玛在等级上是平等的，不禁止父系交表婚(与父亲的姐妹的女儿结婚)。于是操景颇语的贡劳就面对着一个悖论，他

---

① 不清楚这里指的是谁的第一次婚姻——老三腊格荣的或是他妻子的。

② Kawlu Ma Nawng(1942), pp. 10, 20.

们的语言区分了姆尤和达玛亲戚这两个范畴，然而在他们的政治体系中却没有作这种区分的必要[①]。我没有证据证明，操景颇语的贡劳倾向于容忍与父亲的姐妹的女儿的婚姻。现在的趋势似乎更像是在地方化的贡劳世系群集团中发展出种种“圈内婚”的安排来。这样一种安排在理论上能够保持上述各世系群之间地位平等。然而在实践中，它似乎运作得并不好。在经验层面上，操景颇语地区的贡劳集团似乎在世系群的基础上相当迅速地颠倒了阶层区分。后面会引用到一些支持这种说法的证据。

所以我总的看法是，尽管把贡萨和贡劳体系作为两种独立的社会结构模式在分析层面上是恰当的，然而这两种类型在实际运作的层面上总是相互联系的。两种体系在某种意义上都有结构性的缺陷。一个贡萨政治实体总有一天会发展出各种引起叛乱的特质，导致贡劳秩序的兴起。但是一个贡劳社区除非恰好聚居在一片固定的地域中心，如需要灌溉的水稻梯田之类，否则通常会缺乏保持其内部世系群平等地位的手段。于是，它要么会在裂变中完全解体，要么世系群集团之间的地位差别会把体系重新拖回贡萨模式。在我给出这种社会变迁的循环理论的证据之前，首先需要明白，作为**理念中的**体系，贡萨和贡劳确实泾渭分明。在第五章中我已经详细描述过贡萨社会结构的理念模式，贡劳理论和它的区别可以通过下面这个并列对照的表格表示出来。 204

贡萨	贡劳
政治领域	
一个孟通常包括许多集合在一位山官统治下的村寨。只有山官有权做重要的献祭。	一个孟是一个包括许多同等地位的村寨的地区。没有一个世系群或者村寨在本质上比别的高贵。每一个村寨都独立进行自己的重要献祭。

---

① 对操木如方言的人来说就不是这样了，或许对贡劳木如人而言，不存在对互换交表婚的禁忌。与之相似，在那加族和钦族地区，奉行贡劳类型政治体系的人群就没有“克钦型”的婚姻规则。

阶层

世系群按山官、贵族、平民、奴隶的世系群划分等级。

世系群位次平等。

债务(喀)

所有那些没有特权地位,同时又被认为是山官的世系群亲属的人,必须在屠宰每一头四脚的动物之后把一条后腿献给山官,还必须提供无偿的劳务,为山官整饰山上的田地和建造新房。

205 婚礼开支根据新郎的阶层而定。

村民无需向村里的头人提供任何形式的献金。

对法定侵犯进行赔偿的规模逐级递增,这样以帕伽的形式对侵犯高等级的人所作的惩罚要比对侵犯低等级的人所作的惩罚更重。

赔偿的规模不随个人的等级而变化,各类债务(喀)都按比贡萨低得多的规模来计算。

婚姻

姆尤-达玛体系是普遍的。与之相联系的是一种反向的攀附婚(hypergamy)。女人可以嫁给与自己同一阶层或者阶层地位比自己低的男人,男人可以娶与自己同一阶层或者阶层地位比自己高的女人。在一个山官的领地中,世系群之间表达等级差异的方式之一是高等级的世系群成为低等级世系群的姆尤。一个山官的世系群中的男性总是与其他领地中的女性结合。没有明显的向地方集团族内婚发展的趋势。

姆尤-达玛体系并非必需。姆尤和达玛之间的等级差别可以避免,方法是(a)保持聘礼水平低廉,(b)发展出地方模式来,让三个或以上的世系群在排外的基础上奉行"圈内婚"。一个贡劳社区的理想状态似乎是实行内婚,并包括三个及以上圈内婚的世系群,各世系群具有同等的权利。

传承和世系群裂变

在一干兄弟当中，幺弟的等级最高，其余的按出生顺序排列。然而这个规则要服从另一个事实，那就是所有正房的孩子论等级都高于二房及以后各妻子的孩子。世系群相当频繁地发生分裂，而且在两支当中，一支在等级上高于另外一支，尊卑按各支始祖的两个兄弟或者同父异母兄弟之间的相对地位来论定。

兄弟姐妹之间在理论上没有等级高低的差别。贡劳世系群似乎分裂得非常快。任何名字特殊的世系群都可能根基很浅，没有明确的等级制来联系这些分支。另一方面，在任何一个地方区域中的所有贡劳可能都保持着来自同一氏族的传说。

206

一位山官的仪式能力自然是传给他的幼子。然而其他诸子，尤其是长子也能成为具备全副仪式力量的山官，只要他们从幺弟那里购买到恰当的权利就行。

最稳定的贡劳社区似乎是那些实际上已经忽略了世系群，转而强调对具体地域的忠诚的社区。

权威

司法权威依赖于斯郎蓬——世系群首领理事会，山官是首领之一，但并不一定最有影响力。同样，山官的角色与其说是政治的不如说是仪式的，但是权位产生的额外收入有时会带来实际经济资源的控制权，于是山官就能把自己造就成一个真正有实权的人。另一方面，一位山官下属的头人也可以成为真正权威的核心人物（报孟）。

司法权威依赖于由通常代表各世系群的长者所组成的理事会。贡劳村寨一般都有一个头人（阿基），他的位置并非全然是世系的。无论他理论上的地位如何，一位阿基常常有与一位贡萨的报孟同样的机会去获得权力。在实践中，或许很难把一位贡劳“头人”与一位贡萨“山官”区别开来。

起源神话和土地所有权

贡萨社区通常被认为起源于(a)最开始的聚居点，即分裂自另一个贡萨社区；(b)另一个贡萨山官的世系群的征服。无论哪种情况，“原来的称号”只授予一个世系群——山官的世系群。

贡劳社区被认为起源于(a)最开始的聚居点，这种情况下有三个或更多地位平等的“原来的”家户，之间互相通婚；(b)革命的传统，前贡萨山官要么被赶走，要么被贬到无特权的世系群头人的地位上。无论哪种情况，所有“原来的”世系群在土地上的称号平等。

仪式

在“善意”的神灵中，受平民祭祀的有：

a. 家户的祖先

b. 天纳木香和他的女儿本普威

受山官祭祀的有：

a. 家户的各种纳

b. 作为山官世系群的乌玛纳的孟纳

c. 天纳木代和他的女儿普若拿(Hpraw Nga)

d. 地纳诗迪

在“善意”的神灵中，受平民祭祀的有：

a. 家户的祖先

b. 天纳木香和他的女儿本普威

在村落节庆上受世系群首领祭祀的有：

a. 家户的各种纳

b. 孟纳——一位与社区的建立有某种联系的神，常被认为是所有原初世系群的祖先。

c. 一些天纳——通常是省腊，绝不会是木代

d. 一位被认为不同于诗迪的地纳——嘎纳

通过这个对比我想强调一点，在贡劳体系中，在任何地方社区的成员之间，地位都是平等的，这是最要紧的一条戒律。正如事实上平等可能很难维持一样，我们可以根据首要原则作出预期，根据理想的贡劳模式组织起来的社区在政治上会相当不稳定。

要想宣称这种理论上的不稳定也是一个经验事实的话，那得用到许多

参差不齐的历史材料才行。下文似乎是历年来对贡劳的不稳定性记录得最好的一些例子：

1. 在郭卢玛瑙的叙述中，胡康河谷地区的贡劳起源于一次叛乱，茶山氏族的恩杜-董萨（铁匠-祭司）世系群起而反对他们传统的山官们。恩杜-董萨世系群如今控制了胡康河谷东北的一大片地区，他们自认是贡劳，但是他们的领袖却有山官的权力和地位——他们不"食腿"，他们不树山官府前的柱子，也不在墓周围掘渠，但是早在1820年，缅甸的当权者们就把他们当作山官来对待了[1]，1830年代的英国旅行者也异口同声地称他们为山官[2]。一个世纪以后，当英国行政当局攫取了这一地区的控制权时，他们也是这么称呼的。郭卢玛瑙记录下了这些事实并且评论说，缅人和英国人把山官委任状颁发给那些"不承认这权利，甚至不承认存在山官的人"，实在是件怪事。 208

这个证据表明，在英国人获得插手干预当地事务的权力之前很久，胡康河谷起领导作用的贡劳世系群已经走在回到实际上——如果不是在名义上——相当接近贡萨体系的那种制度的道路上了。

2. 被1890年代的英国作家认为是贡劳运动发祥地的贡劳地区是江心坡的一部分，包括斯格利本山（Sagribum）和恩贡腊（N'Gum La）一带。这一地区据说在大约1870年转变为贡劳[3]，虽然另一位权威给出的确切日期是1858年[4]（见第44页，地图4）。

如1890年代记录下来的故事所说，木然果勒——显然是恩贡拉的一个小世系群的头领——杀死了恩贡拉的山官瑙警。后者的氏族和世系群身份不详。同时另外一位平民勒布双杀死了孙本山的山官，一个勒排人。斯格利本山的宋卡省娃（也是一个勒排人，孙本山官的族兄）和其他邻近的山官们于是同意放弃他们所有的山官特权，称阿基（头人）而非督（山官）。

这一地区到1915年仍未被纳入治理。在那时[5]，(a)一个42家的村落 209

---

① Kawlu Ma Nawng(1942), p. 30.

② Hannay(1847)。N'Dup Dumsa 在此处被拼为 Undooptun Sah。

③ Walker(1892)如此引述了 Elliot；Scott and Hardiman(1901)，第1卷第1部分第370页也持此说。

④ Scott and Hardiman，同上书，第414页。

⑤ R. N. E. F. (1915/16)，第15页。这个日期很重要，因为它显示出，折回贡萨制度的趋势并非是行政管理施压的结果。

恩贡拉的头人是个勒排利。他是“八个村的最高统治者”。他是一位贡劳。(b)斯格利本山的头人宋卡梢东和他的兄弟本卜梢东两人总共统治着 24 个村寨，其中两个最大的村寨各有 65 家和 32 家。两个头人都是贡劳。然而值得注意的是，他们对外的头衔却是召(早)，这个头衔本来只适用于山官们的。(c)孙本山的头人是贡劳，是个勒布腊，很明显是据信当初杀死了原来孙本山山官的勒布双的世系群的后人。

在 1943 年以前，(a)恩贡拉的头人是一个曼嘎拉乌日弄，向我描述他的人把他当作一个勒托人。(b)斯格利本山的头人是宋卡早，或许是 1916 年的头人的儿子。这些人似乎都不愿装成贡劳。在当时，他们被认为是江心坡地区最有影响和最可靠的两位山官。于是到 1943 年为止，据说是 1870 年的革命者们的后继者和子孙们成了英国法律和秩序的最坚定的支持者。可惜的是，这些“贡劳山官”或许向他们的追随者征收捐税，但我手头却没有关于进贡规模的数据。

在前面的例子中，贡劳组织在今天显然已经变成了一种虚构，所谓的贡劳头人们跟贡萨山官们一样追逐着各种实际的目标。于是问题出来了，整个贡劳型社会的概念会不会只是一种封面故事一样的神话式虚构呢？好用来将改朝换代正当化，而王朝的内部从来就只有一种贡萨型的社区。

没有根据作如此极端的怀疑。在今天大部分操景颇语的贡劳社区中，“共和主义”似乎相当货真价实。可以说整个都凉地区今天都是贡劳的天下。都凉人没有山官。每一个小小的都凉村落都是一个严格意义上的独立实体。都凉世系群都很小而且数量众多，没有明确地与任何分支裂变体系相联系。然而传统上认为，都凉人都是同一个祖先的后人，原来有一个大都凉山官们的世系群，他们在所有克钦的官家世系群里面是等级最尊贵(乌 210 玛)的一系。然后“大约六代人以前，根督平原的人”[1]起来反叛他们的山官，自此以后所有的都凉孟都变成了贡劳。

① Kinduyang——“根督平原”——是许多北部克钦神话的核心。根督纳是很大一部分都凉地区的孟纳。有趣的是，阿萨姆的比撒(Pyisa)山官(Beesa Gam)1928 年告诉内夫维尔，他的世系群在 21 代之前从“斯里洛希(Sri Lohit[伊洛瓦底江])一条支流上的根督平原”迁来(Neufville, 1828, p. 340)。就我所知，唯一现存的根督地区在都凉地区的西南方，处于贡萨的地盘。

实际上确有历史证据证明，在比那更晚的时候都凉人仍然有山官。迟至1893年，从阿萨姆来到坎底乔的埃罗尔·格雷(Errol Gray)曾被挡住了继续东行的去路，因为据说一位名叫阿朗朝东的克钦山官反对此事，这位强大的山官正处在都凉地区的中央。说格雷得到的情报过于夸大了阿朗山官的影响力，那是有可能的，但是要说这位山官纯属子虚乌有就不太可能了[1]。然而我1943年曾亲自在阿朗地区(Alang Ga)驻扎过，在今天这一片地区当然是贡劳的天下了。

还有许多其他的例子也是这样，证据很单薄，但是内容都很一致。似乎实际情况就是如此。在今天我们找得到贡劳型社区——即没有山官，每个村寨都是一个独立的政治单位，有一个不专属任何一个特定世系群的孟纳——的地方，我们都可以发现一个传说，"从前，X代以前，我们有山官"，然后发生了一场叛乱，山官要么被杀，要么被赶走了。而另一方面，如果我们今天看那些传统上是贡劳体系的核心区域的地方，通常我们发现的会是贡萨型或者极其类似于贡萨型的社区。

我不想说这个证据就足以证明在一段时期内，形势总是在贡萨和贡劳两个极端之间摆动，但是我认为它强烈地暗示着，情况有时确实如此。

我进一步认为，这类摆动尤其适用于操景颇语的社区，而其他克钦人群则相反。主要是因为，即便对于贡劳景颇人，景颇语范畴中所包含的乱伦观念也会迫使他们去遵循姆尤-达玛的婚姻规则。姆尤-达玛是种不对等的关系，说来似乎与主导着贡劳理论的世系群之间地位平等的教条不符，结果是一个恪守姆尤-达玛婚姻规则的贡劳社区会颇为容易地退回到贡萨型的实践中去。 211

在操景颇语的地区之外，姆尤-达玛模式的影响就不是这么有力了，在克钦地区边缘的人群中更难觅其踪迹。因此对傈僳人而言，虽然与双边的交表婚都是允许的，但优先婚的规则是娶父亲的姐妹的女儿[2]。只有当一个傈僳人娶了一个贡萨克钦人的时候，他才会遵守贡萨的各种规则。

---

① Gray(1894).

② Geis(1911), p. 152; Fraser(1822), pp. ix, 65.

关于大部分边缘地区的民族志资料都很模糊。关于木如或者勒期的亲属称谓至今都没有令人满意的研究，但是似乎他们的亲属范畴与景颇体系的亲属范畴并不完全吻合①。如果说在主要的木如-勒期地区——即恩迈开江东部，大部分在政治上是贡劳——并没有遵循姆尤-达玛模式的话，这应该是合情合理的。正如巴纳德所描述的，汝汪-侬人遵守景颇的婚姻规则，但是我怀疑他们是不是一直如此，因为这些侬人不仅和景颇，也和傈僳人保持着服从和通婚的关系。他们的亲属体系与景颇并不一致②。有些崩龙群体据说遵守姆尤-达玛规则，但不是全部③。此地以西地区的资料同样含混。据记载，大多数那加和钦族人群中存在着与母亲的兄弟的女儿的优先婚，但是禁止娶父亲的姐妹的女儿这一条——对景颇的姆尤-达玛体系来说至关重要的一条——则相对鲜见。据报道，勒克尔（Lahker，西南的钦人）还有许多在曼尼普尔*的“老库奇”（Old Kuki）人群也是如此④。

我的假设是，一种姆尤-达玛类型的婚姻规则绝不可能伴随着**稳定的**贡劳组织类型出现。如果发现姆尤-达玛规则与贡劳组织有联系，那么可以把后者看作是处于转型期之中。

212 我不想说，这个变化的过程是社会自发的，是在没有外界力量干扰的情况下自动发展而来。在我看来，社会变迁的终极“起因”几乎总是可以归结到外部政治和经济环境的变迁，但是任何变迁藉以体现的形式大部分取决于一个既定体系已有的内部结构。既然如此，贡劳秩序和贡萨秩序都不会是稳定的，在外部干扰的环境下，各贡劳体系的趋势是转变为贡萨，而各贡萨体系的趋势则是转变成贡劳。但是这只不过是种趋势而已，是最有可能的可能性。我并没有说，能够预言任一具体环境中的任一具体社区会发生什么变化。

所以我可以断言，从贡萨到贡劳型组织以及方向相反的变迁是对外在

① 《普查》（*Census* 1911）和克拉克（Clerk 1911，p. 51）给出了称谓表。

② Barnard（1934），pp. 47，114—115.

③ Cameron（1911）.

* 印度一邦名。——译者

④ 见列维-施特劳斯的论述（Lévi-Strauss 1949，第17章）。

于本地克钦环境的各种因素的反应。是哪些种类的因素呢？我将这个问题放到第八章讨论。在那之前，在解释了贡萨和贡劳之间的区别之后，我还需要对贡萨与掸人的政治理论之间的关系作一个颇为类似的分析。



213

第七章　贡萨和掸人

这是一本关于克钦的书，但是我在前面各章中所提出的观点则是，克钦社会之所以表现出贡萨这种形式，是因为克钦山官们只要一有机会就会模仿掸族闳王们的行为。

在本章中，我想要解释这种模仿牵涉到了哪些方面，以及为什么总的来说并不成功。

首先，让我们弄清楚普通克钦人与普通掸人生活方式的主要差别。掸人的定居点几乎毫无例外地与一块种植水稻的灌溉平地联系在一起。房屋的建筑类型和聚居模式差异很大，但是定居点则是永久的。一个掸族农夫受制于他的土地，不可能像克钦人一样很容易地从忠于一个地方的山官转向忠于另外一位。一个掸人通常期望在自己村寨里娶一个女子，然后在此终老一生。他与村寨融为一体，这是他的家，哪怕受了形势所迫背井离乡，他也还是要说自己属于故乡的村落。即使一个村落里的人群因土地匮乏不得不分裂，新的村寨可能依然起和旧的那个同样的名字。所以说，一个掸人首先效忠的是地区而非亲属集团。事实上就一般情况而言，并不存在清晰、确定的亲属集团。掸族平民不像克钦那样有世系群姓氏（lineage patronymics）。他们不限制表亲通婚，可以想见，地方社区常常会在很大程度上成为亲属内婚集团。然而似乎却很少或者不存在亲属群体的团结，负责安排个人婚事的是家长而非亲属集团。一个男人为了娶妻，必须向丈人支付现金形式的聘礼，哪怕那女孩是他父亲的兄弟的女儿。包括土地在内的财产所有权偏向有利于儿子而非女儿，有利于长子而非幼子，但是女儿无论如

214 何也还是有一定权利的[①]。拥有土地的人群被认为都是第一位所有者的后

① 掸人的继承在理论上是受到在《法经》（*damathat*）中规定的缅甸佛教戒律的约束，关于继承的各种规则，见里查森（Richardson 1912，第227页及以后）和拉希里的论述（Lahiri 1951，各处）。

人，而后者获得租佃权的方式一是先来先占，二是得自当权国王的赐予，土地使用权算是回报他提供的服务[①]。

实际上，所有权只限于那些仍旧定居于这块土地并赖此为生的初始所有者的后人。严格说来，各种土地权利不能被出卖，只能被抵押。如果甲把他的土地抵押给了乙，那么大约三年之后，甲（或者任何甲的后人）只要有办法的话都有权赎回土地，这个规则据说甚至适用到第十代之久。

一个克钦村落社区，正如我们已经看到的，是由一群依靠氏族身份和姻亲纽带联系到一起的世系群分支组成的，氏族身份和姻亲联系在掸人的地方组织中所起的作用则有所不同，在这里是拥有土地本身构成了结构延续性的要素。因此，在一个克钦人会说他自己是某某世系群某某支的人的情况下，一个掸人则会说："我和我的祖先都是勐卯人，我们从有人能记事的时候起，就在和弄耕种这些田地了。"[②]

掸人村落的领导权似乎主要依赖于年龄和天赋的才能。领导权可以子袭父位，但也不是非如此不可。领导权不限于任何一个世系群[③]。

在掸人地区我们可以看到，取代克钦社会的世系群结构的，是一种夸张的世袭阶层或者种姓的意识。掸人社会没有前文提及的奴隶范畴，名义上有三个主要的种姓：

1. 贵族。包括所有能在系谱上与当权的召帕追溯到有某种关系的人。考虑到双系继嗣的原则，够格宣称有这种亲戚关系的人实在多不胜数，贵族 215
的定义其实是"那些能够说服他们的同伴用诸如召（Sao）、昆（Hkun）、囊（Nang）等头衔称呼他们的人"。人们认为贵族是一个世袭的种姓，但实际上总是有些声称是贵族却得不到认可的人，他们处于种姓的边缘[④]。这里父系的纽带比母系更重要。财富也是维持贵族地位的一个重要因素。贵族

---

① 比较斯科特和哈德曼（Scott and Hardiman1901，第一卷，第二部分，第434页以下）关于英国人统治之前的缅甸土地使用权的论述。

② Harvey and Barton(1930), p. 29.

③ 参阅田汝康（T'ien 1949）对一个汉人-掸人社区里年龄与地位之间关系的讨论。

④ 哈维和巴顿（Harvey and Barton，同上书，第68页）引用了一个名叫宝轮的掸人的说法："我来自一个富裕的贵族家庭……现在我又老又穷……我有资格在名前冠以'昆'，但没人这么称呼我。"

的成员们谋求得到宫廷里的权位,或从事商业或是银匠行当。他们很少务农。

2. 普通农耕阶层,其土地是利益攸关之所在。他们在数量上占到了人口的大部分。

3. 低下阶层。渔民、屠夫、酒贩、养猪人等等,包括所有从事不符合严格的佛教戒律的营生的人。那些通过通婚或者其他方式被吸纳为掸人的克钦人构成了该种姓的主体。另外就是早先奴隶的后代。

领地(勐)的管理权掌握在世袭国王(召帕)以及由受指派的官吏(阿玛)组成的朝廷手中。许多官吏可能就是国王的亲戚,因此也是贵族,但是平民也可以爬上高位,并通过联姻保证后人的贵族身份。

就概念而言,召帕是一位神圣国王,一位绝对的君主。但是我们必须加以区分。与克钦人过从最密、因此被当作克钦山官秩序的典范的掸族召帕,都是些像勐卯和干崖(Kang Ai)* 的国王、坎底弄的小山官之类的人。这些人放在掸人衡量事物的尺度中,只不过是些小角色而已。

掸人关于召帕的理想似乎在缅甸国王那里得到了最好的实现。这位君主与世隔绝地住在他神圣的宫殿(*haw*)里。他在宫中被成群的妻妾所环绕,过着奢靡而懒散的生活。实际事务则交给一班大臣们(阿玛)去打理。216 这些官吏没有俸禄,但是靠着权位得来的额外收入,也过着奢侈的生活。"贤明"的统治者应该努力维持一个豪奢浮华的宫廷,同时对他的朝臣们的贪欲加以约束。统治者所奉行的夸张的一夫多妻制①是这体系重要的一部分。国王的妻室包括其他国王的女儿、贵族的女儿和平民的女儿。这些女人在宫廷里有助于维持领地的政治凝聚力,在宫廷内部纷争的派系之间保持力量制衡。

宫殿的规模和嫔妃们的数量曾经(而且今天依然)多少与国王的政治影响力成正比。死于1878年的缅甸曼同王拥有53位妃子②,可谓闻名遐迩。南兴威邦的召帕死于1913年,有16位妃子,今天他的继承者则娶了9位。

---

* 具体所指不明,可能是今中国盈江的连山地区,也可能是境外某处。——译者

① 无论在缅甸和诸掸邦,除了宫廷之外很少见到一夫多妻。

② Stuart(1910), pp. 157f.

死于1928年的锡箔邦召帕有24位妃子[1]。这些都是大邦。像勐卯和干崖那种小邦的国王似乎很少同时拥有两到三个以上的妻子[2]。

王位的继承无一例外地都由父系家族来掌管，这样姻亲世系群就变得对皇家，而且只对皇家而言才特别重要。各个邦的"王室"都是一些拥有图腾称号的父系世系群。所以勐卯、盏达和卢羌帕的王室是虎氏族（Hso）的三个独立的世系群，勐卯的是"金虎"（Hkam Hso）[3]，遮放和陇川（Lungchwan）的都是黑蜂（Taw），而干崖的则是红蜂（Tao）[4]。据一位权威人士宣称，召帕的妻子中应该包括他的一个同父异母的姐妹[5]。这当然是缅甸宫廷里的一种习气[6]，却没有已出版的系谱可以支持掸人实际上也这么做的说法[7]。相反，一位勐卯的王室成员曾说过，皇家父系世系群都奉行严格的外婚制，而且勐卯的王族甚至不能与盏达的王族联姻，只因为双方都是虎氏族的一分子[8]。这对我的整个论题来说是一个颇为重要的观点。因为北方的掸人王族认为他们本身属于一个自成一分支裂变体系的外婚父系世系群，所以克钦山官们才能够与掸族王室联姻而不与他们自己的观念体系发生矛盾。 217

一个一夫多妻的王室在政治上有优势，因为它赋予了君主与宫廷内外众多不同集团相联的个人纽带。它也有不利之处，因为它造成了王位继承上的争执。例如，曼同王驾崩后，留下大约四十位在世的遗孀，还有大约一百一十个孩子和大约二百个孙子孙女，他们中任何一位都有可能提出继承王位的要求。最后一位继承人题簸从表面上看应该是最不可能成功的候选人，因为他是先王一位已经离异的妻子的孩子。他的胜出要归功于曼同的第二位妻子的诡计，她正准备把女儿苏巴亚兰嫁给题簸。当曼同寿终正寝

---

① Shan States and Karenni(1943).

② 参见 Harvey and Barton (1930)，各处。

③ 这解释了第二页的观点，即勐卯召帕们是"康氏族(Hkam)的成员"。

④ Harvey and Barton (1930), p. 98n.

⑤ Milne(1910), p. 78.

⑥ Scott and Hardiman(1901), Vol. 1, Part2, p. 89. 这个妻子是王后，但不一定是继位者的母亲。

⑦ Shan States and Darenni(1943).

⑧ Harvey and Barton (1930), p. 98.

后，几乎所有对立的嫔妃以及大多数题簾的同父异母兄弟姐妹们都被捕入狱。一年之后，大约八十多位他的同胞遭到杀害[①]。题簾在这方面的举动震惊了西方世界，报章多有宣传，然而在无论缅人还是掸人社会里，宫廷谋杀总是标准模式中不可或缺的一部分。1930 年勐卯事件[②]的目击者们都把这当作一件理所当然的事情，朝臣（阿玛）们一开始应该催促召帕谋杀他的竞争者，然后，如果他不屑于这么做的话，他们会转而鼓励别的竞争者来杀死召帕。

我们在这里看到，在克钦式和掸式两种社会类型之间有一个极为重要的差别。在克钦人那里，典型的世仇存在于两个世系群之间，典型的争端必定涉及女人——这是一种属于潜在地处于姆尤-达玛关系中的集团之间的世仇。在掸人那里，典型的敌意存在于支持不同召帕王位竞争者的各派系之间，所以它们是同属一个皇家父系世系群的各分支之间的世仇。在勐卯王位继承的案例中，竞争者昆色把自己说成属于"虎（Hso）氏族的康（*Hkam*，即"金"）家的相（*Hseng*）一支"[③]。"相支"是一个只能上溯三代的亚世系群，包括召帕召卡姆香的所有后人，这个集团包括所有反对召卡姆香的兄长康幼雍的后代的盟友们。与之相似，在景栋邦，繁复纠缠的继承世仇在三十九代召帕 1935 年去世后发展起来，对立的派系包括（a）三十九代召帕的二房的后人——包括召帕的长子，以及（b）他的正房的后人玛哈德危（*mahadevi*）[④]。

218

掸人王族奉行的不是规律的单边交表婚体系（克钦人的姆尤-达玛体系倒肯定是符合这体系的），但是宗派主义会导致相邻的王室之间反复联姻。在勐卯的案例中，康幼雍一派就反复地与干崖王室通婚。由于受到了干崖的支持，这一派在 1930 年获得了成功。"相支"亚世系群与遮放的王室也有着类似的联系。

总的来说，掸人王族的妻妾们可以被分成三类：（a）与丈夫地位平等的

① 斯图尔特（Stuart 1910，第 157 页以下）对此有很好的叙述。

② Harvey and Barton (1930)，各处。

③ Harvey and Barton (1930), p. 97.

④ Shan States and Darenni(1943), pp. 6f.

王室妇女和为了巩固与相邻王室的政治联盟而娶来的女人;(b)平民地位(即地位低于丈夫)的女人和政治藩属以贡品形式送来的女人;(c)买来做妾的平民妇女。(b)类需要加以特别的解释。

我们应该记得,如果是贡萨克钦的话,那一个女人通常会嫁给与她同一社会阶层或者社会阶层比她低的男人。她一般不会嫁人更高的阶层。以地主和佃农的关系来说,地主是姆尤,佃农是达玛。而在掸人对事物的排列中,这个模式却是倒过来的,一个女人是适合下级向上级呈献的一种贡品。引用一部掸人编年史中的说法:"有些人问'当一位新山官入主新宫殿的时候,照例该做什么?'达根蒙说'人们应该带上……一面鼓、一柄剑、一支矛和一位漂亮的处女做他的妻子。他们还必须带上纯金、银和宝石、地毯、席子、帽子和红色外衣。'"①

219

我们还发现了一个符合这条规矩的现象,在出版的掸族家谱当中,据记载,王族的男性常常娶平民女性,但是王族的女性下嫁平民男性的例子要么是被遮掩过去,要么就是完全被省略掉了。可以说,克钦人和掸人之间的通婚会依据婚姻双方的阶层地位,以及报道人是克钦人还是掸人而有不同的意义。

如果一个掸族召帕承认送了克钦山官一个女子,对掸人来说这就是结盟的标志——他实际上是在平等地对待这克钦人,在向他表达敬重之意。甚至可以说这等于承认了这位克钦山官是真正的政治首领。可另一方面,对克钦人而言,这可能有接受掸人做最高统治者的意思。如果掸人用一块稻田为新娘陪嫁的话,那么情况就可以明朗了,克钦山官变成了掸人的达玛和他在该地的藩属。相反的情况,即一位克钦山官给了他所居住的地方的掸族山官一个女人,就会造成直接的自相矛盾——对克钦人来说这意味着克钦人是最高统治者,而对掸人来说意味着掸人才是最高统治者。所以,只有在克钦人和掸人互相尊重彼此作为平起平坐的独立君主的地位时,才有可能结成这样一桩婚姻。

---

① 参见:Milne(1924),pp.23-24。这里所引述的文献应该被看作是掸人的而非崩龙人的编年史(同上书,第18页)。

没有理由认为克钦人和掸人之间贵族层次的联姻特别罕见，但是很难找到这类婚姻的出版记录。下面的例子可以佐证上文的观点。

克钦山官娶掸族公主，作为承认掸人（或者缅人）是政治最高统治者的标志

克钦山官戴帕甘在1830年代成为了胡康河谷的最高统治者，用郭卢玛瑙的话说，他“是唯一一个渴望建造宫殿并成为民众之王的景颇人”[①]，他在1837年需要一个表达他臣服缅甸王权的信号。因此，他娶了孟拱的缅甸总督（谬蕴）的遗孀为妻[②]。她是缅人还是掸人并不清楚。

本世纪早期，勐卯召帕康幼雍为了寻求一位克钦盟友，把他孀居的母亲嫁给了孔松的克钦山官（也在勐卯地区），同时送上一块稻田作为嫁妆。结果，克钦山官“发下重誓，他会世世代代帮助她和她子孙的子孙”[③]。按克钦人的说法，这交易不会让克钦变成掸人的达玛，而是给了掸人一个更高的“过继族兄”（*hpu-nau lawu lahta*）的地位。

坎西山官是加迈（Kamaing）西部产玉地区的最高统治者，几代以来他不仅娶克钦人，也娶掸人为妻。掸族女人们是勐宽（*Möng Hkawn*，即迈宽[*Maingkwan*]，胡康河谷）前召帕的家眷。所以，这些女人是阔相掸人（*Haw Hseng*），她们的祖先是孟拱的统治者，也是西北所有坎底掸邦的最高统治者[④]。今天，克钦坎西山官的财富和影响力比勐宽的召帕大得多，后者现在只不过是个小头人而已。在这种情况下，维持与掸人的婚姻似乎是作为忠于前（如今已销声匿迹）孟拱王权的标志，坎西山官的土地所有权就是来自这王权的。“坎西”这称号是“坎底”的景颇语说法。

---

① Kawlu Ma Nawng(1943), p. 40.

② Bayfield(1873), p. 193. 同时比较汉内的相关论述（1873，第97页以下诸页及第280页注释）。

③ Harvey and Barton (1930), pp. 81, 99, 111.

④ 到当时为止的坎西的谱系可参阅赫茨的著作（Hertz, 1912）。与掸族姆尤同一群体的婚姻从那时起开始。关于胡康河谷的阔相掸人地位的情况，可参阅郭卢玛瑙的论述（Kawlu Ma Nawng [1943], pp. 41, 15）。

掸人贵族与克钦贵族女子之间的婚姻

勐科(*Möng Hko*)的克钦山官([边码]第 2 页有提及)解释了他与勐卯王室之间的关系,说这王室的一位成员恩阿康定居在勐科,还成了克钦山官们的结拜兄弟,此后他娶了一位克钦女子,他的世系群的其他人也都这么做。勐卯和勐科于是成了两片结成联盟但在政治上不互相依赖的地区①。

需要注意的是,在两个例子里面,掸人和克钦人通过把结盟的双方说成“兄弟”关系,避免了他们之间隐含着姆尤-达玛关系这种模糊的地位暗示。 221

对于想建立永久的盟友关系的掸人贵族和克钦人贵族而言,结拜兄弟是婚姻以外的一种补充手段。步骤是两个集团“交换名字”。“两个想要结拜的‘兄弟’交换直系亲属的名单,他们会被双方缅怀并纳入各自的亲戚当中(如大‘哥’的儿子成了二‘哥’的侄儿,依此类推)”②。两个世系群共祭彼此的家纳,遵守另一方的外婚规则,共同承担对方的世仇,以及诸如此类的种种。实际上掸人的官家世系群和克钦的官家世系群完全变成了同一个。

这种形式的亲属联盟避免了任何地位差别的暗示,对于双方都有好处。有关这方面的资料不幸少得可怜。我预计的情况是,当一个克钦山官的孟显然被认为是掸人山官的孟的一个低级藩属分支时,那么克钦山官的家庭就会周期性地从掸人山官的家庭中娶妻,并以军事同盟作为回报。另一方面,如果克钦山官的孟独立于任何掸人最高统治者的话,克钦人和掸人之间的军事联盟会以结拜兄弟,再加上与双方共有的第三方盟友联姻的方式表现出来。最后,如果是掸人村民向克钦最高统治者进贡的话,那么根本就不会发生贵族层次的通婚。

然而,所有这些都只涉及掸人首领和克钦人山官之间的关系。将克钦人吸收到掸人体系中的过程在平民层面遵循一个迥然不同的模式。这里的

① Harvey and Barton (1930), p. 81.

② Harvey and Barton (1930), p. 81.

规范是，克钦人要么作为个人，要么以群体的形式成为掸人的劳动力，并从掸人那里获得女人作为回报。这样定居在一片掸人谷地里的克钦人就把自己完全和亲戚们隔绝了开来。他接受了掸族妻子的那些纳——也就是说他变成了佛教徒——而且从一个克钦人的角度来看，他变成了一个掸人（*sam tai*），但他是作为最低种姓的一员加入到掸人体系的底层当中去的，他其实是一个奴隶。掸人用来指称一群克钦人的说法——Kha-pok、Kha-nung、222 Kha-ng 等等——都带有意为“农奴”或者“奴隶”的前缀 Kha[①]。在克钦山区，几乎所有的低阶层掸人都有可能是来自克钦的奴隶或者平民。

相反的一类同化过程，即从掸人平民到克钦平民则根本不可能，因为山间的生活对平地上的人毫无吸引力。个别被派驻到山里执行政府公务的掸人或者缅人有时也会在此定居，与克钦妻子组建一个克钦家庭，但是这种案例非常少。

毫无疑问，一个克钦女子有时会跟一个她在集市上遇见的掸人私奔，但是这么做就等于完全断绝了自己的亲属关系。对于一个掸族男人来说，没有公众认可的程序可以让他为一个克钦女子偿付聘礼物。实际上，克钦和掸人之间不可能存在平民层次上的姆尤-达玛关系。

因此，我们必须把克钦人同化为掸人这一过程明确地区分出贵族和平民两个层次。克钦贵族可以在变得更加开化、与掸人世系群建立起姆尤-达玛通婚关系的意义上“变成掸人”，但是他们并不就此放弃自己作为克钦山官的地位。相反，他们作为克钦山官的地位得到了提升，克钦督瓦被掸人首领当作召帕来对待，那可是贡萨理想的巅峰状态。而另一方面，克钦平民若想变成掸人的话，就只有不做克钦人这一条路。克钦人和掸人的体系尽管在经济上互相联系，但是在平民层次上却是被亲属和宗教的藩篱完全分隔开来。

为什么贡萨克钦山官试图把自己转变为掸人国王的努力几乎总是以失败告终？在我看来，此处我们似乎已经找到了一个解释。记录得很好的案

---

① 克钦认为 Khang 含有贬义，他们把它用到亲敦江上游和 patkoi 地区处于他们支配之下的那加人头上。

例有不少，例如1825年前后阿萨姆的比撒山官、10年后胡康河谷的戴帕山官、1855—1870年间木汤（即勐嘎[Möng Hka]）的高日众山官、1885年前后的勐西山官、过去大约70年间的坎西众山官。每一个案例都有对山官个人的描述，类似下文中对1868年的木汤山官所作的描述那样： 223

"一个非常聪颖而自持，举止沉着冷静的人，有着像每一位缅族或者掸族绅士那样优雅的风度。他的发式是缅族风格，穿着却是掸人和华人的混合，正如他在自己的母语克钦语（*Kakhyen*）之外也极为熟稔这两种语言一样。"[1]

作为个人，他们取得了暂时的成功，但是更确切地说，他们被认为是成功的，缅甸的国王们（甚至是英国政府）赐予他们金伞和各种与召帕地位相称的荣誉头衔[2]。

但是这类案例中出现的政治结构却是变数极大的。虽然一个克钦山官可以苦心经营，让自己登上被其他首领们承认为召帕的位置，他却不可能像一位真正的召帕一样对待他的追随者们，因为如果他这么做的话，就等于丧失了这些克钦同伴们的支持。

事实是，由召帕的一众妻妾们所代表的政治盟友要比在召帕自己的直系亲属中可能出现的任何反对派更为强大，这才是真正对一个掸邦的平衡起决定性作用的力量。梦想得到掸人召帕地位的克钦山官不可能用这种方式来巩固自己的地位。作为一个克钦人，他不可能从他的掸人支持者那里获得女人而不因这种地位而遭受歧视；作为一位掸族国王，他不可能给他的克钦支持者们（他的达玛）提供女人而不因这种地位而遭受歧视。或者换种说法，克钦山官能够"变成一个掸人"而不丧失地位，但他的克钦平民追随者们就不行了。因此，在向掸人转化的过程中，克钦山官等于是在让自己逐渐脱离权力的源泉，他冒犯了姆尤-达玛互惠的原则，鼓励了贡劳革命趋势的

① Anderson(1871), p. 381.

② cf. Kawlu Ma Nawng(1943)，第40页；Anderson，同上书，第231页。

发展。于是一旦经济和政治风潮变换，他的权力也就完全瓦解了。一个克224钦山官上台要靠亲戚们的支持，但是如果过分成功的话，他就只能依仗外界权威支持才能保住自己的地位了。下面的几个例子可以说明这一点：

a. 比撒。当英国在1824年接管了阿萨姆东部的时候，他们发现最有影响力的克钦（新颇）山官是一个比撒甘（Pyisa Gam）。他接受过缅甸国王颁发的称号，而且在缅甸统治阿萨姆时期曾和其他的山官们一起，得到过许多阿萨姆人奴隶。他的山官同伴们像他一样，大多都是茶山氏族的德爱世系群的成员，但是属于其他的亚世系群，名为瓦切、石若、盆根、宁格若布、勒刀、嫩布荣、恩郭、宁如、科祖、格香、戴帕等等。缅人一撤出阿萨姆，这些原本结盟的德爱山官们之间就爆发了世仇。英国人剥夺了他们的奴隶，后来又窃取了他们最好的茶田，使得境况愈发恶劣。英国人把比撒甘当作最高的山官，这等于化解了他所有克钦同伴们的忠诚。但是到1840年前，英国人已经得出结论，没有必要再庇护克钦人了，他们不再把比撒山官当作最高统治者来看待。他因为试图起义而被捕囚禁终身，最后死在了阿萨姆的一所监狱里[①]。

b. 戴帕。戴帕甘是上述比撒甘的一个远房族兄。双方有世仇。当英国人支持比撒甘成为阿萨姆地区的最高统治者的时候，德爱世系群的其他人转而支持戴帕。他获得了极大的成功。1837年前他访问过阿瓦，满载缅甸国王赠与的礼物和头衔归来，还与英国使者就边界问题进行了谈判。但是在胡康河谷，他自己的领土上却发生了贡劳叛乱，他不得不与自己的亲戚们作战。他在缅甸军队的帮助下曾一度手握大权，然而一旦这些军队在1842年前后被撤走，他也就不再有什么作为了[②]。

c. 木汤。在19世纪早期，缅甸与中国之间的许多贸易都是先走水路到八莫，然后靠骡子商队穿过克钦山地到和撒（*Hohsa*）邦，再到腾越（Möng Myen）。这条商道途经地区的山官要收取通行税，并由此获利颇丰。这条“从湮没无征的时代起就构成了中缅之间交通主干道的道路”[③]穿过了陇川

① 必需的参考文献可以在利奇的著作中找到（Leach 1946，第6章）。

② 必需的参考文献可以在利奇的著作中找到（Leach 1946，第6章）。

③ Hannay(1837), p. 97.

(Loilung)的克钦腹地(东经 97 度 40:北纬 24 度 20),这片地方是奥拉世系 225 群的高日勒排山官们的领地。这些山官极其富有,用掸人头衔勐嘎给他们的领地命名,用芒嘎(Mungga,即勐嘎)来称呼称自己的家族世系群。在 1868 年,大山官住在木汤以东大约 4 英里的地方。统治陇川的是木汤山官的哥哥。在安德森的笔下,木汤和陇川是他见过的两个最繁荣的村寨。在木汤,山官府"虽然是照着这片山区常见的式样盖的,外面却都是坚固的石墙和砖墙,有一个看起来非常中国式的大门,进去的路一直穿过庭院,铺得非常平整"[1]。木汤山官开化的打扮前文已经提到过了([边码]第 223 页)。木汤山官们的墓地也保持着同样的风格。它们用"巨大的、装饰得非常美观、有中国式雕刻的花岗岩石板筑成。正面就像一所房屋的门廊,有仿造的门……"[2]。但是勐嘎山官们的成功却招来了族兄们的仇视,省伦地区的高日山官们相当可疑地声称,他们是奥拉世系群的乌玛支[3]。英国人掌权之后,不但剥夺了勐嘎山官们的通行费收入,还把地区行署设在省伦他们的对头们的地界上。这些对头们在 1920 年展开了报复。在一起"有高日长者旁听"的案件里,地区副长官设在省伦的法庭断给木汤山官区区 30 卢比和 6 件帕伽,作为他的平民让他女儿怀孕的赔偿[4]。要是在一个世代以前,罚金会是天文数字[5],勐嘎的声望至此算是落到了谷底。

d. 勐西。为了控制兴威的大掸邦而展开的斗争是 1846—1887 年间缅甸历史的一大特色,斗争中对立的掸人各派系都有克钦人做后盾。勐西的克钦山官们一致支持合法的召帕相诺帕,而且虽然诺帕本人少有作为,勐西却很繁荣。英国人接管当地时,勐西的克钦山官有谬萨的等级,统治着约 1 万 2 千人,包括 100 个克钦人村寨、20 个掸人村寨、15 个崩龙人村寨和 12 个华人村寨。整片领地分为几个区,"每一个都被一位克钦督瓦(谬萨的一个亲戚)所统治着"[6]。在英国人的分派下,诺帕的敌人掌握了兴威北部,而 226

① Anderson(1871), p. 383.

② Enriquez(1923), p. 128.

③ Hanson(1906),有关"乌玛",参见第 273 页以下诸页。

④ Carrapiett(1929), p. 115.

⑤ Kawlu Ma Nawng (1942), p. 63.

⑥ Shan States and Karenni(1943), p. 65. Scott and Hardiman, Vol. 2. Entry: Möng Si.

且英国人无论如何都拒绝赞同让克钦山官统治掸人这种想法。到 1940 年以前，勐西当年的领地被分割给大约 12 位独立的首领。其中几个山官依然在想方设法地上演模仿掸人召帕风度的壮举。

e. 坎西。坎西山官的世系群对一片土地拥有公认的权利，在这里可以得到西边来自加迈的玉，显然是这件事让世系群掌握了权力。在过去的一个半世纪缅甸历史的盛衰中，似乎没有什么曾经严重影响过玉石贸易，坎西山官依然受到拥戴。1940 年前后英国政府"买下"了坎西山官的权利，但保证他每年有一笔收入。这个举措使英国在战争中失去了坎西山官的拥护，因为他怀疑自己被骗了。战后坎西山官曾一度因为与日本人合作而被囚禁。如今，他几乎和以前一样有影响力，依旧每年接受缅甸政府的补贴。坎西山官们与掸人联姻，但他们同时也很明智地与那些重要的克钦山官们保持着姆尤-达玛关系。

事情看来很清楚了，一个有财运又亲戚众多的克钦山官确实有机会变成非常接近掸人召帕的一类人物。但是一旦他获得了这种地位，就可能会招来亲戚们的敌意。从那以后，至高无上的权力多半就只有存在于想象中了。



第八章　克钦历史上的证据

227

我想，每一位人类学家都必须面对的主要困难就是如何处理事实。当我读到一本某位人类学同事写的书的时候，我必须承认，我常常会被各种事实搞得不胜其烦。我既不期望哪天去造访波利尼西亚或是黄金海岸的北部地区，对蒂科皮亚还是塔伦西的文化特色也提不起什么真正的兴趣。我读弗思教授和福蒂斯的著作不是出于对事实的兴趣，而是为了可以了解事实背后一些原理方面的事情。我可以肯定，大部分读这本书的人对于克钦人也大概也会抱着同样的想法。那么我应该怎样处理这些事实，以及这些琐碎的证据呢？

在很大程度上，这一章只是为我已经提出的一个论点提供材料证据。这个论点是，在整个克钦社会中，贡劳型社区普遍有发展出贡萨型特征的趋势，而贡萨型社区则有分裂成按贡劳原则组成的多个亚群体的趋势。但是要对任何这类理论作充分的证明或是反驳都需要知道历史事实才行，可其实相关的事实却根本没有被记录下来，而且许多人类学家会相当明智地坚持说，猜测无法获知的事物既无用又容易产生误导。从这个观点出发，说本章只是在浪费时间已经是最好的评价了。

我自己的立场是这样。任何关于社会变迁的理论都必须是一种关于社会进程的理论。我敢肯定，今天有一些正在起作用的“力量”，它们可能会导致具体克钦社区组织发生变化，我还坚持认为，同样的或者非常近似的“力量”在过去也一样起着作用。如果确实如此的话，那么克钦人的历史事实就应该符合我的理论。这里至少我立论的基础还是比较可靠的，因为有记载的克钦历史事实非常零散，以至于可以容得下任何阐释。

228

可正是因为真正的历史证据非常单薄，所以我必须在现存材料的范围内陈述这些事实。同样，我必须非常清楚，我对这些事实的诠释与几乎所有早先出版的关于这一题目的文献都完全不同。

因此在本章里面,我有双重的目的——首先,我想要解释是哪些"力量"造成了在某一时间建立起来的贡萨和贡劳体系的不稳定性;其次,我希望表明一点,我的诠释与这片地区的历史没有任何冲突。这是个消极的目标,即使达到了,也不会让我们比开始时进步更多。

本章于是要做三件事:概述已知的地区史;猜测是什么造成了对克钦(未知)历史的一种貌似有理的重构;证明我的猜测不但符合已确知的历史,也符合第二章里所描述的环境的生态学内涵。发现结果不堪一读的人最好直接去看第九章。

在继续我们的讨论之前,让我再强调一次,我从来无意暗示说,任何一个具体克钦社区在未来的发展在任何绝对的意义上是注定的或者可预知的。相反,我认为个人和个人组成的人群经常要面临着在几个可能正确的备选方案中作出抉择的局面。但是在环境的作用下,某几种选择可能会显得比其他的更有利一些。这并不意味着局外人能预测人们会作什么抉择,只是说在预设了某些价值体系和行动者的理性之后,一个人可以预言人们或许会作出什么抉择。当我提及社会变迁过程中的各种"力量"或者要素时,只是在这个严格限定的意义上,才把它们作为决定性的因素。

要创立一种社会变迁的理论,无疑需要把许多不同种类的参数都当作重要的变量来处理。在此我只考虑其中三个。(1)物质环境或生态——指的是提供基本生计方式的资源和生产方式上的变项。(2)政治229 环境(即政治史)。无论怎么定义一个社会,从某种角度来看,它本身总是政治组织的一个单位,但是换个角度来看,它同时也是一个更大的社会的一部分,后者是一个更大规模的政治体系。任何政治单位的稳定必然会受到包容它在内的、更大规模的上一级政治体系的结构和权力分配变化的影响,我把这一条作为公理。(3)人文因素。最好把任何历史故事里的"伟人们"都仅仅看作是被他们的环境所造就的,这一点或许毫无疑义,但是在任何对社会变迁的分析中,仍然需要考虑个人野心和个人魅力中的任意性因素。

物质环境

对于我分析的目标来说，我打算把历时条件下的生态因素看作是稳定的。很明显，一群以游垦耕作为生的人正如在第二章里所描述的那样，能够甚至在一代人中就剧烈地改变他们所处的物质环境。同样明显的是，在历史上，人类能动者曾经将很大一部分森林覆盖的克钦山区变成童山秃岭。但是我不知道这是什么时候发生的，甚至无法确切知道是如何发生的，我只能对这些事件引发的社会后果加以揣测。所以，为了尽力发展出一套克钦社会变迁的理论来，我应该从（明显错误的）假设开始，即克钦人在过去不得不与之抗衡的各种生态因素与它们今天的情形始终是一致的。我还会写得好像拥有克钦文化的人群所占据的地区在数个世纪中都或多或少保持着恒定似的。这后一个假设意味着与人们通常接受的定义所不同的另一种对"克钦"的定义。我在这里把克钦定义为，包括那些过去和今天都住在克钦山区的山中、用第二章描述过的那些技术耕种、不是佛教徒的人群。这样定义的克钦人一直处于铁器时代，正如我们今日所知的那样，使用铁制工具和长刀是克钦社会整个经济组织的基础。我们知道在某一时期，克钦山区的某些地方住着一群新石器时代的人，因为已发现了大量他们的工具[①]。我不知道石制工具在这片地区是怎么会停止使用的，但是很显然，任何使用石器的人群的组织方式与我们今天所知的克钦人都会有很大不同。因此从我的观点来看，他们不是克钦人，这给了我们一条基线作为研究的开端。这还意味着铁器工作技术对于了解克钦社会的发展有着重要的意义。 230

已有的关于克钦人的文献大部分都从范畴上断言，克钦人作为一类人群，是在相当晚近的时期才从西藏甚至更远的地方迁来克钦山区的[②]。这

---

① 例如可参阅安德森书中的附录二和插图（Anderson 1871）。

② 例如史蒂文森（Stevenson 1944b，p. 9）和汉森（Hanson 1913，p. 18），把克钦人的起源追溯到"蒙古高原或者西藏东部和四川西部"。设想住在丛林里的克钦人回溯这段旅程，发现自己置身于戈壁大漠的边缘，是何等有趣的一件事啊！比较卢斯（Luce 1940）所言"学者们大致同意操藏缅语族的诸民族的古代起源地位于中国西北的某个地方，在戈壁大漠和西藏东北之间，例如甘肃。"

类说法并无根据。它们只是基于一个事实,即景颇语和其他克钦语言都属于藏缅语系,而同一大语系中的各种语言都流行于遥远的北方和东北方。根据语言学理论,藏缅诸语言进入缅甸地区的时间比以孟(Mon)(得楞[Talaing])语和崩龙语为代表的南亚语系诸语言要晚得多。从而就可以假设,现代操藏缅诸语言的人群可说代表了一个比现代操南亚语系诸语言的人群更晚的分布带。这类论点并不具备什么有用的价值。与此相似,语言学家还声称景颇语在藏缅语的发展中晚于木如语,而后者与缅甸语类似。因此有观点认为,现代木如人作为一个人群,是在缅人向南的迁移中被"落下"的一群人,而现代的景颇人则是那些取代了早先木如人和/或掸人的近期移民的后代。在这幅图景中,今天掸人群体星罗棋布地散布在克钦人之231间这一事实被解释成某种证据,用来证明克钦人是一波来自北方的好战移民,他们征服了一群孱弱的掸人。

我实在看不出这类推测有什么价值。今天我们所知的这种克钦人社会,乃是一个为适应克钦的山区生态环境而组织起来的社会。作为体系,克钦文化和克钦政治组织必须被看作是在如今所在的地方的原地发展起来的。当然,形形色色的技术观念和政治观念肯定是从别处借用来的——克钦祭司的帽子来自那加人的头盔,克钦灵媒攀爬锋利的刀梯的技术是从中国人那里学来的窍门,诸如此类的事不胜枚举,但是克钦文化的整体很显然是个地方性的复合体。

但是,如果在克钦山区发展起来的克钦政治复合体为了适应当地环境的话,那为什么我们还会看到贡萨和贡劳的种种自相矛盾呢?若要为这个问题寻求某种答案,就让我们来看一看今天贡萨社区和贡劳社区与生态地带相关的分布情况吧。

第二章已经指出了,从气候的角度看,可以大致把克钦山区分为三个地带A、B、C(地图2),当地的农业技术也相应地各有不同。我不认为这些生态上的差异能决定政治发展上的地域差异,但是它们确实为政治的诸种可能性设下了一定的局限。以下是些经验事实:

A地带。农业技术:山地是季风通垭,谷地种植水稻。贡劳和贡萨的划分不以生态环境为基础。江心坡地带实行季风通垭有非常优厚的

环境条件，这里既有贡萨也有贡劳，而同样实行季风通垭的密支那和伊洛瓦底江西部环境条件并不佳，这里同样既有贡萨又有贡劳，在胡康河谷某些种植水稻的地区，一样有贡萨和贡劳并存。都凉地区（贡劳）及以南的地方（主要是贡萨）相比似乎也没有什么显著的差别。

这里的人口条件和降雨就是这样，哪怕是非常与世隔绝的社区，要维持生计也并不困难，虽然水准未必会很高。纵观这个地带，普通的季风通垭耕种者如果愿意的话，能在与住在谷地的水稻耕种者完全断绝关系的条件下生活。在大多数地方这意味着一种相当低的生活水准，季风通垭通常无法为耕种者的紧急要求提供多余的粮食。但是，在一些地区土壤的天然肥力特别高，就能产出多余的农产品，北部江心坡地区正是这样闻名遐迩的，这个地方虽然几乎完全依靠通垭种植，但总是能产出多余的稻米。 232

在英国人统治之前不久，克钦人在政治上控制着产水稻的地区，但耕种的则是掸人和阿萨姆人"奴隶"。掸人只在坎底弄保持着某种程度的独立。在英国统治下，克钦人对加迈南部所有水稻田的政治权威都被剥夺了。在1926年之后，他们在别的地方也被剥夺了有类似经济效用的"奴隶"。这样做的后果之一是江心坡地区的山官们赢得了声望，击败了与他们竞争胡康河谷和"腾奈"的对手，因为他们的权力并非源自水稻田，而且直到1930都保有着自己的奴隶。

到1943年前，地带A最有声望的山官几乎都来自江心坡地区。亭南的宫乍（*Htingnan Kumja*）、枚说巫马诺（*Mashaw Uma Law*）、恩顶召安（*N'Ding Zau Awn*，木日氏族）、俄浪腊（*Ngalang La*，恩孔氏族）和支丹杜（*Shadan Tu*，勒排氏族）或许最有影响力了。其中某些人控制过60个或者更多的村寨。江心坡地区以外唯一能在地位上与之匹敌的克钦山官是坎西森瓦弄（*Sinwa Nawng*，木日氏族），他控制了玉矿区。一个世纪以前克钦人在这一地带内的权力分布格局相当不同，在1825到1840年间，最受英国和缅甸当权者尊敬的克钦山官是比撒甘和戴帕甘（茶山氏族，胡康河谷西部和阿萨姆）和乌罗本（*Walawbum*）的山官（木日氏族，恩顶世系群，胡康河谷中部）。在此期间这些胡康河谷的山官们掌握着大量的阿萨姆人"奴隶"，这些"奴隶"代他们耕种稻田。权力结构中的这次变动证实了人们从第一原则

233 出发可预见的结论，也就是说，一个有政治影响力的贡萨山官一定要能够支配真正的经济资源①。

但是存在足够的资源并不一定意味着存在贡萨的权威体系。江心坡的斯格利本山-恩贡腊地区名义上是贡劳，拥有的自然资源却与附近强大的支丹杜的贡萨地界没什么分别。影响颇大的贡萨山官俄浪腊(Ngalang La)的地界上有个银矿，但是这矿脉紧靠着贡劳都凉的地盘，而那地盘上不但有银，还有铁矿。几代人以来，都凉铁匠似乎把他们的刀剑卖到了克钦山区的每一个角落，虽然他们不再费心去冶炼铁矿石，但是这一行的手艺还是很重要。都凉人过去看来是贡萨，在铁贸易史上似乎找不到什么事情来解释他们现在为什么变成了贡劳。

在没有唾手可得的经济财富资源的地方，贡劳和贡萨政治形式会成为两种备选的可能性，但是贡萨的山官们不可能指望掌握真正的权力，于是他们山官的地位就会变成一种仪式的而非政治的权位。

虽然整个地带 A 的气候条件非常适于通垭耕种，但还是有部分地区比其他地方更加肥沃。因为在这一地带中，山区的平均人口密度全都很低②，234 住在稻米产量非常低的地方的人们要么选择在一个贫穷的小社区里保持独立，要么迁入一个更富庶的地区去寄人篱下。

---

① 事实上，克钦人之所以把前面提到的山官的高级地位合理化，不是因为他们是富人，而是因为他们是姻亲以及各自乌玛世系群的首领。这些世系群如今的关系如下：

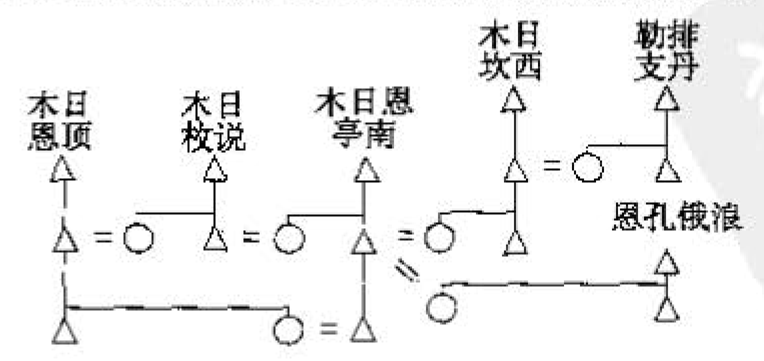


图 5 江心坡地区、胡康和玉矿区居领导地位的山官家庭之间的姆尤-达玛网络

这个安排可能暗示着，与山官们如今的地位有关的是(1)支丹，(2)坎西和俄浪(Ngalang)，(3)乌姆(亭南)、枚说和恩顶。这与我对他们所知的事实吻合。声望评价中的任何变动无疑都会及时反映在姆尤-达玛网络的格局的变动之中。50 年前坎西实际上是恩顶和支丹的达玛，虽然与前者的联系曾为一桩严重的世仇一度破裂。那时的乌罗本的(恩顶)山官极有影响力。(见 R. N. E. F. 1900—1901，p. 6.)

② 每平方英里 5 至 7 人。Census，1931，Vol. II，Part 2，pp. 267f.

非常明显,在这些情况下,克钦人通常看重政治的独立甚于经济利益。在1921年人口普查中列为密支那山区的地方[1],在143个村寨里有多达94个村寨仅仅拥有不到10户人。有些村寨可能在同一个山官的领导下聚合成了村寨群,但大多数的情况显然不是如此。如果这些人住在更大的社区里,让交通更为便利的话,当然会更符合他们的经济利益,可是对独立的偏好显然压倒了其他的一切考虑。

这些小小的社区有些采取贡萨的形式,有些采取贡劳的形式。就贡萨的情形而论,山官的权威不会超出他们自己的村寨,也不会被他们的邻居承认为"食腿山官"——他们是贡荣贡萨(*gumrawng gumsa*)——"自夸的贡萨"。贡萨和贡劳之间唯一的实际分别是,贡萨尊重山官这种"观念",声称土地是某个起源于贵族的世系群的财产,村落头人是该世系群的一员,而贡劳则鄙视山官身份的观念,认为村里所有的世系群不分高低贵贱。

但贡萨和贡劳之间的差别即使在此处仅仅是观念上的而非事实上的,也不能说因此这差别就不重要了。从贡劳的角度来看,如果一个只有十户人家的孤立的小定居点自称是个独立的政治单位,那是符合理想状况的,而一个情况类似的定居点如果自称为贡萨就不合适了。贡萨的理想牵涉到权威等级的观念—乌玛山官—领地山官—村寨群山官—村寨头人—世系群头领。"大领地山官们"(*mung du kaba*)则为这种理想状况提供了一个模式,上文提到的支丹杜就是这样的人。所以,当我们遇到一个只有四五户人的小村寨自称贡萨的时候,我们会面临着一种概念上的矛盾。这些人这样孤立地生活,不是因为他们必须如此,而是出自他们的选择,可他们自称贡萨这件事是一个标志,表明他们更乐意过另外一种方式的生活。 235

B地带。农业技术:草地通垭和山地轮作,谷地水稻。有在山地种植经济作物的趋势。所有政治组织都是贡萨型。

纵观整个地区,似乎各山地族群至少有部分稻米供应是完全依靠居住

---

[1] 《缅甸地名辞典》,密支那地区,卷B,第29条(Burma Gazetteer, Myitkyina District, Vol. B, No. 29)。

在谷地的掸人。与此相关的人们都很清楚地意识到这一点。

例如，从前东彭的崩龙人山地邦有一条法律，贸易商队除非载着米或者盐来，否则不准进入邦内买茶[1]。与此类似，觊觎勐卯王位的昆色也指出，掸人山官要想向克钦人施加压力的话，唯有拒绝他们染指谷中的稻田一途[2]。

由此可知，整个B地带的政治组织必然要牵涉到谷地（掸人）与山区（克钦、崩龙、佤等等）的密切合作。掸人可以是克钦人的最高政治统治者，反过来克钦人也可以统治掸人，但是要说存在摒弃所有与附近谷地社区的关系、拒绝相互依存的孤立的山地社区，却是不切实际的。现实也和这个观点相符，这片地方几乎完全看不到贡劳型的社区。在这里连操木如语和勒期语的社区也总是——或几乎总是——让自己附属于一位首领的领地，这首领要么自称山官（督瓦），要么被认为是等同于掸人的首领（召帕），只不过小一些。在更往北的地方，A地带和C地带里的木如和勒期社区通常是按照贡劳原则组织起来的。这意味着B地带的生态环境迫使克钦人与掸人合作，排除了发展克钦贡劳政治体系的可能性。贡萨社区在政治上也许不稳定，但是它们无法不做贡萨，哪怕一个克钦社区解除了与某些掸人的关系，它还是得跟其他掸人建立关系。

不幸的是，证据无论如何都不足以支持我们推出任何结论。整个B地带（就其在缅甸境内的部分而言）被英国人相当严密地管理着，他们立下了专断的规则来划定村寨的边界，分离掸人和克钦的权力并维持现状。因此政治分裂或者增长的趋势就算已经存在，也都无法表现出来。当英国人第一次进入这一地区时，该地带有许多权力非常大、有上文提到过的勐西督瓦身份的克钦山官。这些人名义上是当地掸人召帕的臣属，但同时又以根勐（*Kinmöng*）的资格统治着掸人。英国人夺走了克钦山官治下的所有掸人村寨，也摧毁了更重要的克钦首领们的权力，但同时他们允准了山官制的原则，不支持出现贡劳社区。

236

① Scott(1925), p. 494.

② Harvey and Barton(1930), p. 111.

C地带。农业技术：山间是季风通垭，草地通垭，常有山地梯田。谷地种植水稻。贡萨和贡劳都有，不易根据生态学基础来区别。

这片地区大多数地方更接近地带A而不是地带B，但是山峦更加高耸陡峭，谷地里几乎没有什么种植灌溉稻田的空间。大多数地方的降水并不比A地带少，但是坡地更陡峭，人口也更密集（每平方英里15--30人），这意味着通垭方式对地力的损害要大得多。A地带里的社区单靠季风通垭就能够无限地延续生计，而在地带C，如果不想让地力彻底枯竭的话，就一定要在季风通垭之外再辅以一到几种农作技术。

正如第二章所指出，耕作山地梯田的地方采用这种技术，似乎是出于军事原因而不是严格的经济原因。实际上，克钦山区里的山地梯田体系毫无例外地都是位于或者靠近出入山区的关口。修筑梯田的人显然意在从政治上控制这些关口。甚至是在海拔较高的险峻地区，梯田这种技术也可以维持相对大型的永久定居点。但是这技术无论对贡萨理念还是贡劳理念都同样适合。237

修筑梯田不专属于任一文化亚群体或政治形式。这些修筑梯田的社区中最大的一个是皮麼关口的郭兰岛（*Gawlamtau*）（200户），居民是勒期人（贡劳），但其他的比如邻近萨董的卧川（*Wawchon*）（80户）是阿儿人（贡萨），更有另一些比如靠近省伦的户董（*Hutung*）（50户）则是高日人（贡萨）[①]。

关于贡萨和贡劳社区在C地带的分布，无法清楚地予以说明。在萨董北部的整个地区，住的几乎都是操木如和勒期方言的人群。关于这些人群的民族志式叙述都很零散，断言他们大多数都有贡劳型组织不过是欺人之谈。在萨董南部，C地带里贡劳社区很少见，但这到底是自然环境使然还是英国政府反贡劳的政策造成，就很难说了。

C地带人口密度相对较高，可能是因为人口有向商道附近集中的趋势。C地带穿越群山叠嶂的商道在几个世纪以来都至关重要，有大量人口

① 在阿萨姆的那加人中同样可以见到这种情形，"民主的"昂嘎密和"专制的"歇马同样实行梯田耕作。在那加丘陵耕种梯田的社区可要比克钦人的大多了。

长期居住在这些穿越群山的东西向小径边或者附近。经过的商队缴纳的过路费以前是整个地带经济中的重要组成部分。在19世纪,它是居领袖地位的贡萨山官们权力的主要源泉,正如在A地带,稻田和奴隶是权力的主要源泉一样。C地带的贡萨山官在权力鼎盛时,也可以向他们的掸人邻居们征收稻米税,但是他们从来无法企及胡康河谷的克钦山官们所拥有的那种政治独立性。皮麽地区的大型勒期人定居点单凭商队过路费就能够维持经济收支,所以不需要和以东谷地里种植稻米的掸人-中国人结成政治联盟,238 这或许可以解释它们的贡劳型组织。

因此总的来说,对生态学因素的检视只得出了些消极的结论。物理环境的差别只为文化的和政治组织的差别提供了部分解释。生态学或许可以在某种程度上解释克钦人既然选择在皮麽关口的贫瘠地带生活,他们的技术组织和聚落模式就应该与当地勒期人的实际状况一样,但生态学却不能真正解释为什么勒期人明明在别处有众多的好地,却居然还要选择在那样的地方生活,也不能解释为什么勒期人选择了贡劳组织,而萨董地区的阿几人在有些类似的环境条件下使用着类似的技术,却是贡萨。

政治环境

要讨论政治环境变迁的后果,就意味着要对克钦政治史作一回顾。让我再强调一次,下文主要是种推测。

第一次述及克钦山区的记载见于中国文献,这大概并不算意外。这一地区早先只是作为从中国到印度乃至西方的一条可能的通道而显得重要。有证据表明,这样一条商道早在公元前128年就建立起来了,中国人在公元69年设置了永昌府,因为它是这条艰难的通道的东方终点站[①]。还没有足够的证据说明这一时期的克钦山区如果有人居住的话,住的会是哪一类人群。

在汉朝倾覆后的混乱时期,中国的边疆地区也难以保全,永昌的行政治

---

① 这里引用的例子主要来自卢斯和佩貌丁的著述(Luce and Pe Maung Tin 1939)。

所于公元342年被正式撤销。

在公元350年到公元1000年间的各个时期出版的许多早期中文著作中，都提到“野蛮而恼人的濮人(*b'uok*)诸部落”，他们显然居住在永昌以西的山中，其土地上产“犀牛、大象、玳瑁、玉、琥珀、宝贝、金、银、盐井、肉桂和木棉、山稻和散穗粟”。这似乎是住在克钦山区的一群人，虽然语言和文化可能已经变了，但部落名却保留至今。现代木如人称操景颇语的人为*p'ok*，坎底弄的掸人用*Kha-p'ok*(农奴 *p'ok*)来指他们的克钦农奴[①]，景颇这个词本身也很可以写作 *chying-p'ok*，现代中国人称现代克钦人为 *p'u man*(濮蛮)[②]——*p'u* 和先前的 *b'uok* 写出来是同一个汉字(濮)。 239

同一时期常有中国人提到骠，一个相对开化的人群，他们在中缅甸某处建立了一个王国。看来这指的是骠族(Pyu)，来自卑谬地区的一些考古学证据与他们有关。虽然这个人群似乎操缅语型的语言，但文化上显然是印度式的。

在8世纪和9世纪，克钦山区显然深受南诏的政治影响。南诏是一个掸式王国，由处于封建联盟关系的各个勐组合而成。南诏的技术性机构毫无疑问是借自中国或是从源于中国的机构发展而来，但是政治模式则肯定是掸人的。南诏的首领阁罗凤(约公元750年)开放了通往印度和中缅甸的骠国的商道，在途中合适的补给站上建立了永久的驻军要塞。坎底弄的掸人定居点或许就可以追溯到这一时期，孟拱经胡康河谷到阿萨姆这一路上的掸人定居点或许同样如此。从这一时期开始，根据文献描述，中国与印度之间实际上存在好多条路线，但对地名的识别却并不确定。伯希和(Pelliot)在分析了相关的各种文献之后得出结论说，两条通路的北边一条差不多是由正东向西延伸的——永昌、腾越、萨董，畹麽(密支那)、孟拱、松拉隘口(Somra)(那加丘陵)、科西玛(Kohima)、迪玛府(Dimapur)、高哈蒂[③](Gauhati)*。

---

① Wilcox(1832).

② Siguret(1937), p.122.

③ Pelliot(1904).根本不应该认为它意味着有人群定居，或者当时存在着这些地区。

* 高哈蒂，阿萨姆地区地名。——译者

240 编年史提及了许多居住在山区的蛮族部落的名字，他们似乎被大量征入南诏的军队。这些人群没有哪个可以确定地和任何现存的克钦人亚群体对得上号，或者就此而言等同于其他某个现代的部落人群。假设"丽水"就是伊洛瓦底江的话，那么似乎畹麽是当时淘金业的中心，而胡康河谷（在永昌以西十八站的地方）的琥珀矿藏也已经有人在开发了。盐是畹麽-孟拱地区的另一种重要产品，它也是一宗重要的贸易商品。

掸人（南诏）在这一时期的影响并没有扩展到比今日缅甸边境更远的地方。阿萨姆谷地是一个印度王国——即玄奘提到的迦摩缕波（Kmarupa，约公元 625 年）[①]。掸人（Ahom，阿洪国）对阿萨姆东部的政治控制是从 13 世纪中期才开始的[②]。

在大约公元 832 年的某个时候，南诏军队推翻了中缅甸的骠国，当我们再次看到有缅甸王国的记载的时候（约公元 1050 年），国王们都有了南诏的头衔。正是这个 11 世纪的王国发展成了蒲甘缅王国，而它原先只是南诏一个支系。有些权威人士似乎推测"缅人"在这一时期曾经从克钦山地某个未知的地方大举向南迁徙[③]。这其实大可不必。这头几位"缅甸"（南诏）国王治下的缅甸人口很可能和最后几位"骠人"（印度国王）治下的人口一样多。骠和蒲甘的民众都是佛教徒。南诏则不是。掸人似乎直到约 16 世纪晚期才成为佛教徒。

南诏于 1253 年[④]向蒙古臣服，取代它的是一个隶属北京的傀儡云南政权[⑤]。这个政权与缅甸之间的战争摧毁了蒲甘，导致蒲甘王朝覆灭（1287 年）。之后三个世纪的缅甸国王（阿瓦）都是源自掸人。到 1531 年之前，在
241 今日缅甸的大部分地域上已经形成了一个由掸人的勐组成的松散联盟，各个或多或少独立的召帕统治着这些勐。构成了克钦山区的勐作为南诏王权的后继者效忠于中国皇帝。中国人在多大程度上实施了有效控制不得而

① Gait(1906), p. 22.

② 同上书，第 74 页。在此之前南诏已经屈服于蒙古。或许掸势力的新一轮军事扩张在某种程度上只是蒙古政策的一个工具而已。

③ Luce and Pe Maung Tin(1939), p. 273.

④ Howorth(1876), p. 212. 南诏不战而降。没有发生屠杀。

⑤ 蒙古 1267 年定都北京，虽然蒙古人直到 1278 年才统治了整个中国。

知，但在1296年，似乎中国曾向孟养(勐养[Möng Yang])派驻过一个官方管理者，此后几个不同时期也有这样的事情[1]。

从缅甸被统合成一个单一的王国时(约1560年)[2]开始，克钦山区的勐就变成了缅人与中国人之间激烈争斗的对象。看来从公元1600年之后，缅人有效控制了兴威、孟密(Möng Mit)、八莫和孟养，但是孟拱及其附庸国坎底各邦的地位直到1796年前仍有争议。中国人从来没有承认过缅人对伊洛瓦底江以西和密支那以北的土地的权利。甚至直到非常晚近的时期，托角地区(Htawgaw)的木如克钦、南德奈的侬人和坎底弄的掸人还在向中国当权者交纳贡税。

阿萨姆的阿洪国(掸)王国存在于1250年到18世纪末之间。阿洪国的国王始终承认他们与其他掸邦的国王们，特别是那些"诺腊王国"(Nora，孟拱)的国王们之间的关系，而且很明显，整个这一时期从坎底弄到阿萨姆的通道和从孟拱经胡康河谷到阿萨姆的通道都经常被使用。因此比起1885—1942年英国统治时期的大部分时间来，克钦山区北部的居民与印度和中国的接触更为密切。

直到非常晚近的时期，加迈以西的玉矿在克钦政治领域中都有着非常重要的位置，第一次大规模开采是18世纪的事。这次开采极大地增加了这一地区在中国人眼中的分量，毫无疑问，也引发了其他商品贸易的增长。

1824年，缅甸与英国人在阿萨姆发生冲突。这场短暂的战争引起的后 242 果之一是，阿萨姆和缅甸之间的边界实际上被封锁了。在此之前掸人已经不再具备军事重要性。缅人毁灭了许多他们的主要中心，还废黜了他们的统治者。剩下的人为了几个空衔自起内讧，雇了克钦人做佣军来为自己战斗。结果，掸人反过来倒成了克钦人的农奴。大约1830年，掸人群体依然还主宰着坎底弄和阿萨姆沙地耶的坎底殖民地，但是在胡康河谷，克钦人已经成了最高统治者，孟拱变成了缅人王权下的一个州(governorship)。

但尽管胡康谷地在19世纪早期被封闭了，缅甸和云南之间的贸易却

---

① Scott and Hardiman(1901), Vol. II, Part2, p. 346.

② 在莽应龙(bayinnaung)统治下。见 Harvey(1925), p. 163。

繁荣了起来。大多数贸易走的线路要么是经过八莫，要么是经过兴威[1]。贸易规模相当之大，英国和法国的投机商都在认真考虑在这些商道中的某一条上开通铁路。缅人虽然如今控制了边境缅甸一侧的谷地掸人定居点，却无意直接控制克钦人。相反，尽管克钦山官们在外国人眼里是无赖和土匪，缅人却颁给他们荣誉头衔，并给与他们小邦理应享有的尊敬。

1852 年，英国人合并下缅甸的举动很快导致了上缅甸王国其他部分的经济和政治解体。而且在 1850—1870 年期间，云南的回教徒叛乱者与中国清政府的支持者之间发生了内战。跨境贸易的大潮于是缩成了细流，并使缅甸当权者和克钦人之间的关系出现了危机。

人们为推翻曼德勒的题簸王政权作了一系列不成功的尝试，其中大部分都得到了克钦人的支持。在 1883 年有一次组织得很好的行动，它企图重建一个由孟拱统治的独立的北部地区。这次叛乱的首领——一个名叫孟瑞丽（Maung Shwe Le）的缅甸掸人——自称是前孟拱召帕阔相（Haw Hseng，死于 1777 年）的后人，还使用了同一个名号[2]。镇压这次叛乱摧毁了孟拱密支那地区的大多数掸人村寨，当英国人 1885 年最终合并了上缅甸的时候，整个地区正处于一片混乱之中。243

在更南边，孟密-勐连（Möng Leng）联合王国从 1842 到 1892 年一直在争论召帕的继承问题。斗争的各方都征召克钦人作为雇佣军。一个角逐者甘腊允（Kan Hlaing）似乎很有理由取得勐连（Möng Leng，即勐腊允[Mohlaing]）的王座，却被英国人视为叛乱者。于是支持他的克钦人也被毁掉了村寨。另一个角逐者召阳班（Saw Yan Baing）是曼同王的孙子，他是 1889 年缅甸爱国情绪的希望所在，可是也遭到了类似的对待。

在东边，兴威的故事与此非常相似。在英国统治前夕，召帕王位的角逐者们同样动用了克钦雇佣军，同样有一次，人们企图组织起一场反对题簸的暴政和英国人的爱国革命。这次的领袖是缅相（Myinsaing）王子，他是曼同的儿子，题簸的异母同胞。

---

[1] 见第 75 页地图 5。

[2] 克钦人把孟拱-胡康河谷的掸人称为阔相掸人（Haw Hseng 或 Hkawseng）。这名字似乎是孟拱王室的世袭称号。可与郭卢玛瑙的著作比较（Kawlu Ma Nawng1942，p. 41）。

当1885年英国人想要控制局势的时候，情况非常混乱，但很自然的是，英国人对这段时期的记述充满了偏见。作为题簸政府的后继者，他们把所有针对题簸的叛乱都当作是针对他们自己的，而克钦人对地方政治的干预遭到了无情的镇压。可是尽管早期的英国行政官员们似乎把克钦人仅仅看成是强盗和土匪，但很明显，此处提及的克钦人却是合法性原则的有力支持者。除了以某些掸人或缅人国王的名义，或者为了报复对他们的伤害以外，他们好像从来没有袭击过英国人[1]。

当英国人最初取得控制权的时候，掸人和克钦人不但是政治上的盟友，而且比邻而居。例如下文对密支那附近某地区的描述：

> "在18个前缅甸掸人的村寨中，有6个住的全是克钦人，在其中8个村寨里，克钦人的房子紧挨着掸人的房子，只有4个村寨住的全是掸人。整个(这一地区的)掸人都生活在克钦人的保护下，双方时有互利互惠。克钦人只要求很少的贡品，在其他方面也不算是严苛的领主，同时掸人可以自由地专心从事由他们把持的贸易，并由此竭尽所能地从克钦人那里获得利益。"[2]

244

这类事情对于英国官员们整齐划一的官僚思想而言根本就是诅咒。在英国对克钦人的管理政策中，为数不多的一以贯之的基本策略之一，就是把掸人和克钦人作为彼此独立的种族群体。甚至直到最后——1946年！——英国官员们仍在致力于勘定克钦人地区和掸人地区间的确切疆界。掸人在政治上依靠克钦人或者相反情形都是不在法令考虑范围内的事情，两个集团间的经济往来虽然没有被禁，但变得异常困难。为了阻止更开化的克钦人定居在掸人居住的平地，官员们用尽了一切办法。这种政策源于"在定居区域内建立和平与安全"[3]的愿望，它也确实达到了目的，只是代

① 上文所引用的事实基于斯科特和哈德曼的著作(Scott and Hardiman 1901)，特别是涉及密支那、孟拱、孟养(Mohnyin)、勐腊允、孟密(Möng Mit)的部分。

② Scott and Hardiman (1901). Myitkyina.

③ R. N. E. F. (1893).

价高昂。1889年,仅仅在克钦山地的一个区(section),四次为了和平与安全而进行的惩罚性远征就取得了如下的战绩:

焚毁村寨46座(639所房屋)

销毁稻谷509000磅

杀死17名克钦人——"伤亡的恐怕不止于此"

宰杀了63头水牛和4头奶牛[①]

然而这种政策有多愚蠢本来应该是很显而易见的事。在1891年,官方派遣了一支军事纵队去探索迈宽,为"我们将来控制胡康谷地"作准备。他们发现:

"谷地里住的几乎全是克钦人。据报告,从山上下来的这部分克钦人已经失去了狂暴的性格,变得像早先住在谷里、后来被他们逐渐赶走的掸人一样懒惰。谷地里各种罪行和骚动几乎绝迹。每个村寨都被一位索拔或者阿基瓦管理着。一旦罕见地发生了严重罪行的话,为首的头人们会联合起来惩罚罪犯。就谷地平和的局势来看……建议推迟现在正在进行的把胡康谷地纳入直接管辖的工作。"[②]

245

而胡康河谷的和平和繁荣也确实幸存了下来,直到1926年,仰光的某些官员决定用"解放克钦奴隶"的办法来增加他们在白厅*的政治威信。这一举措的经济后果前面已经说明过了。总人口7903人中就有3466人被认为是"奴隶"。他们的解放,其实是流放,只意味着胡康的许多稻田颗粒无收[③]。

---

① Hertz(1912),p.42;R.N.E.F.(1890).为了征收巨额现金罚款而进行的惩罚性远征是这一时期的一大特色。军队对反抗的督瓦征收高达2500卢比的罚金,如果不付的话就把他的村寨烧掉,这些都是家常便饭。声称没有那么多硬通货的抗议被看作是无须理会的遁词。

② R.N.E.F.(1892),第32页。

* Whitehall,指代英国政府。 —译者

③ 据报道,现在(1951年)有大量克钦人从北兴威涌入胡康河谷,占据25年前获释的奴隶们留下的土地。

一旦英国人在克钦山区建立起了和平，他们的政策就调整为维持现状。每一处可能成为村寨疆界的地方都被记录下来并被当作是固定不变的。这意味着在人口更为密集的地区，村寨不再可以扩大规模，因为如果这样的话土地就不够了。如此一来，不同社区的山官们的相对地位也就趋于稳定。贡劳政体的诸原则遭到反对，但是有时候也会得到赞同。山官们变成了政府的代理人，地位继承按说遵循的是传统的规则和习俗，但任命总是需要得到英国行政官的许可。通过这种方式，克钦山官们降格成了一群无足轻重的庸才。除了在管理相对松弛的北部地区以外，不再有大山官和小山官之分，他们只是山官，大多数情况下不过等于小村的头人。

使团随英国政府而来，其实是使团先到才对。从 1874 年开始，天主教在八莫有了一个永久的传教站，美国浸信会的传教站则从 1875 年开始。今天，大多数克钦首领都是名义上的基督徒。除了说明他们曾上过教会学校之外，这并不一定意味着别的什么。基督教的上帝格日爱格桑（Karai Kasang）似乎很顺利地就被吸收进了克钦人的观念中[1]，他是格日爱瓦（Karai Wa），被当作一种高级的天纳来对待。 246

当我们检视克钦山区历史的各种显著特征时，某些因素凸现了出来：

a. 山地居民总是与谷地居民有着密切的政治联系。在英国人试图把他们的理念强加于人之前，从来没有什么要把掸人的地域和克钦人的地域区分开来的说法。

b. 几个世纪以来，山地居民的物质文化或许改变了很多，语言群体的分布也是如此，但是山地和平地的基本经济形态似乎在过去的 1600 年来都没有什么变化。那种反复断言现代克钦人是该地近期移民的后代的说法似乎极少能得到，或者说根本得不到证据的支持。

c. 虽然外部政治权力作用的地点和强度上常有变化，但这种外部影响

---

[1] 可以预见，各传教团主张克钦人一开始就有一个高高在上的神的概念，并且猜想这个神祇名为格日爱格桑。如果是这样，他就是一个没有神话传说的神祇，还有个莫名其妙的名字"格日爱格桑"，我认为这只是"基督教的（Christian）"一词的混乱发音。比较吉尔霍兹（Gilhodes 1922），第三章。

的类型在 1885 年英国人到来以前始终如一。这是掸人-中国人的影响，它最先源自中国人在汉代发展起来的统治理论。

这些掸人-中国人的统治理论是什么呢？我认为这绝非毫不相干的事，在不迟于公元前一世纪的时候，关于这个题目就产生了大量的文献。到汉朝末年为止，儒家哲学在两派互为比照的理论上就已经有了长足的发展。一家是荀子学派，主张有必要把尊重业已建立的社会秩序放到首位来考虑。按这种学说，当每个人被分派到应有的一份财富的时候，五个标准——地位、财富、年龄、智慧、能力——决定了每个人应该拥有的数量。由此可以合乎逻辑地推出，要绝对尊敬世袭统治者的神圣权威。服从法律变成了至高无上的伦理要求。与之形成鲜明对比的是孟子学派，其见解认为统治者的首要责任是增进子民的福利。财富应该为所有人的利益服务，不苟世袭等级。针对暴君的革命是正当的，是顺应天意[①]。如果当时克钦人就通过掸人从中国人那里借来了这些理论的话，那看来贡萨-贡劳的对立几乎从一开始就有了。

247

我现在要从半历史过渡到纯粹的推论了。我们不知道克钦社会是如何成为今天这样的，但我想作一番猜测。我的猜测必须符合我上面已经概述过的历史事实，还必须与已知的亚洲民族志事实相符。先说后一个。

从研究物质文化的学者的眼光来看，今天许多克钦人的工艺有着强烈的"印度尼西亚"风味。许多家庭器物（范围从火枪到铜锣），以及纺织、冶铁和种植稻米的技术和工具都与印度支那、缅甸和阿萨姆的山地民族相同，甚至与四川西部、台湾、菲律宾、婆罗洲以及印度尼西亚许多地方的山地部落相同。

有人认为这些特质的分布反映了史前"印度尼西亚"人的迁徙[②]。但是没有哪张可靠的年表能与这种理论吻合。唯一合理的假设是，这些间隔遥远的文化群体之所以有许多物质文化上的相似点，是因为它们最早都从同

---

① 梁启超（1930），第 3、4、7 章。

② Smith（1925），第 6 章。包括亨利·鲍尔弗（Henry Balfour）、J. H. 赫顿（J. H. Hutton）和查尔斯·霍斯（Charles Hose）在内著名的权威学者们都写下过意思类似的话。

一个源头借来，也就是公元前第一个千年纪的中国①。

因此我假设，克钦山区的山地民族掌握冶铁技术和用铁制工具耕作通垭不会在公元开始之前很久，水稻种植也是在同一时期开始的。中国人与其后南诏掸人建立来保卫贸易通道的要塞成了相对开化的文化的集中地，那些最终走向独立的掸人勐的实体也以它们为核心。因而，谷地文化和山地文化从一开始就是相互联系的。 248

在公元68年中国人设立了永昌之后的几个世纪中，山区的人口可能非常少。他们可能倾向于聚居在经济上最重要的地区——例如靠近贸易通道、盐井、铁矿的地方。克钦山区的定居点之间距离非常远，这些地方化的人群多少是相互隔绝的，造成了显著的方言差异。我认为"原木如"社区是一个与在恩迈开江谷地开采盐矿的活动有关的人群。与之相似，"原景颇人"是一个在坎底弄附近开采铁矿的人群。可能有许多这样的"部落"——虽然其中有一些还可见于现代的传说中，但记录下来的名称无关宏旨。

下面我仅用一个例子来说明这后面一点。

公元9世纪的中文文献②在描述云南和西部边陲的人种状况时，在显然极其原始的蛮(Man)诸部落和茫(Mang)诸部落(这么称呼是因为他们称自己的国王为茫诏[Mang-Chao]，即勐召[*Möng Sao*]?)之间作了大概的区分，后一类人群更开化些，可能还被认为是"原掸人"。然而这些文献却没有明确地区分开"茫"和"蛮"。现代掸人用康(Khang)这个词来意指"原始山地部落民"，很像以前中国人用"蛮"这个词所表示的意思。在中文里有类人叫濮(P'u，原先发音为*bu'ok*)，与蛮和茫有很密切的关系。我已经提到掸语前缀Kha意为"农奴"。于是如果我们注意到坎底的掸人传说记录下了这一地区在掸人之前的居民，包括卡勐(Kha-mawng)、卡蛮(Kha-man)、卡颇(Kha-p'ok)和康(Khang)等等③，我们就会明白这些只是中文里的类别被

① 现在海因-格尔德恩(Heine-Geldern)似乎也在沿着这些线索来讨论，它们以前暗含着有一个印度尼西亚的种族进行过迁徙的假设。参考文献可参阅恩布里和多森的著作(Embree and Dotson 1950, pp. 21—22)。

② 卢斯和佩貌丁(1939)做过引述，主要引自樊绰著于公元865年的《蛮书》。

③ Barnard(1925)，(1934)；Wilcox(1832)。见本书边码第222、239页。

缩减成了农奴地位而已。更进一步细究的话我们会发现，克钦传说宣称胡康河谷在景颇人之前的居民是“昆勐昆蛮康(Hkummawng Hkumman Khang，即那加人)”[①]。

249 所有这些并没有告诉我们很多有关历史民族志的事实，但确实非常清楚的一点是，掸人传说借自中国人的材料，而克钦传说又借自掸人的材料。

我们无法确切知道这些“原克钦”社区拥有的是哪一类社会组织。我的假设是，总的说来它们在类型上是贡劳，也就是说，它们没有世袭的山官，也没有土地是某个世系群的财产并且不容其他世系群染指的概念。赫顿和米尔斯[②]对落达(Lhota)和昂嘎密的那加人的描述为我心中的这个想法提供了一个实例。

现代克钦社会结构核心的特殊原则是姆尤-达玛婚姻体系。列维-施特劳斯[③]提出的论点似乎意味着，这种体系的基本规则是很久以前从中国人那里借来的。我并不太同意这些观点，而且也不相信我的“原克钦人”一定要有种现代型的姆尤-达玛体系。另一方面我又确实假设“原克钦人”像当时的中国人一样，是以一种外婚父系世系群体系组织起来的。

现在我们知道，克钦山区只在两片地方开展过大规模的冶铁活动，即(a)坎底弄以东的都凉地区，(b)孟萨的掸邦。孟萨的铁匠必须从别处输入生铁[④]，而都凉的匠人如果愿意的话能够自己冶炼铁矿。我假设“原景颇人”在公元8世纪以前就已经掌握了这后一种铁矿坑了，而且使用这种铁是一个关键性的因素，它为早期景颇社会的发展提供了经济基础。值得注意的是，这一地区刚好在江心坡地带北部，而江心坡地带在现代气候条件下进行通垭产出的收获比克钦山区的任何其他地方都要高。所以从经济角度来看，我的“原景颇人”居住的地方可谓得天独厚。

坎底弄的掸邦或许在公元750年左右建立，在包括中国和吐蕃的三方

---

① Kawlu Ma Nawng(1942), p.15.

② Hutton(1921); Mills (1922).

③ Lévi-Strauss(1949)，第XXIII和XXVIII章。

④ Anderson(1871), p.111.

对峙时期，它是南诏的一个军事前哨站[①]。 250

坎底弄今天只有少数掸人，而且相当颓废，但是这一带湿软的草地表明，过去这里可能有相当大面积的稻田，养活着大量的人口。这个邦的衰败也许首先是因为疟疾——其中特别致命的一种至今还是当地特色之一，其次是因为这条从中国到印度的通道逐渐遭到废弃。在大约公元1000年前后，坎底弄很有可能是整个南诏联合政权中最重要的小邦之一。

根据他们自己的传说，建立了坎底弄的掸人当初面对的是一个在吐蕃国王统治下的邦，这国王还征服了卡颇、卡蛮等部落民。掸人击退了吐蕃王子，取而代之。

总的说来，似乎可以接受这个传说。我假设当地的卡颇等等就是我的“原克钦人”，而且他们和现代克钦人在种族血缘上是同一的。那些实际上在坎底弄的稻田里为掸人工作的人会很快被同化成掸人。这种同化似乎直到最近仍在继续。在现代坎底弄，贵族和“农奴”（洛卡，*lok-kha*）之间有鲜明的种姓区分。后者包括各种不同的亚群体，其中一些操景颇方言[②]而另一些操掸语[③]。下面的引文特别适用于后者。

> “直到我们（英国人）当政，他们仍然臣服于掸人，要以盖房和供给召帕柴草等方式输出劳役。这些部落少为人知，我甚至无法了解他们语言中很少的一部分词汇，因为他们已经被吸收到掸人中去了，完全采用掸语……在坎底的统治下，这些部落的地位得到了提高，许多人都为他们的低等出身而羞愧，力图把自己变成掸人。掸人绝不会与这些洛卡通婚”。[④]

但是或许还有其他地位更加独立的原克钦人。克钦的铁器制造业应该非常重要。后来都凉刀剑行销整个克钦山区，但是贸易却掌握在克钦人的 251

① Luce and Pe Maung Tin(1939), p. 270.

② Nogmung(Sam-hpyen); Kha-lang; N'tit; Pangsu.

③ Kang, Langhka, Nokkyo, Yoya, Tawhawng.

④ Barnard(1925), p. 139.

手中。这个事实除了有经济上的重要性之外，还富有象征意义。坎底弄地区不但有铁矿，还有银矿，但是冶银业是掸人的而非克钦人的行当。对于掸人来说，制造银器是一个适于贵族而且为贵族所专有的职业[1]，冶铁则是奴隶们的活计。

据我推测，是铁贸易而非别的什么事情给了早期景颇人以权力，让贡萨变成了掸人国王们的封建附庸而不是他们的农奴。

如果这个重构是正确的，那么可以猜想铁匠在原克钦人中的地位会很高，因此很有趣的是，毫无疑问在现代克钦人起源故事里的宁贯瓦（N'gawn Wa，既是人类的第一位父亲，也是大地的创造者）就是个铁匠。他锻造出了大地，用来描述这个过程的词汇就是那些用于描述克钦人冶铁的词汇[2]。

因此当然很惹人注目的一件事情就是，在现代贡萨克钦社会里，铁匠行业几乎没有任何地位可言。在都凉地区（我们已经知道这一带今天属于贡劳）之外很少有克钦铁匠。我认为这很大一部分是因为，尽管有宁贯瓦的神话，但是锻造业卷入到了贡萨-贡劳的对立之中。因为掸人贵族不尊重锻造业，所以这一行也没有博得贵族化的贡萨克钦人的尊敬。在这里我们会想起，在与贡劳运动起源有关，同样也与胡康河谷有关的神话中，贡劳运动的首领是一个名为恩杜-董萨——“铁匠祭司”——的世系群的成员。

我的意见是，景颇文化在全克钦山区传播是以牺牲其他混杂的部落文化为代价的，因为景颇在他们的掸人最高统治者面前得到了一种相对较高的政治地位。当坎底弄的掸人作战时，景颇人也一同出征，但是作为封建盟友而非农奴。其后操景颇语的贡萨克钦人也以类似的方式依附于其他邦——孟拱、孟养、迈宽、畹麽、八莫以及其他——的掸族国王。最终的后果是，流行贡萨组织和景颇语的地区从坎底弄逐渐向南方和西方扩展。我们不需要猜测有大规模的克钦移民。毋宁说是贡萨组织被改变得适应掸人的政治理念了，就像一开始坎底弄的景颇人发展起这种组织时一样，以至于想

---

① 威尔科克斯（Wilcox 1832）指出，坎底弄的山官们是专业银匠。安德森（Anderson 1871）报道说在 Sanda 谷地，制作银器是掸族佛教祭司们的职业。

② 参见 Gilhodes(1922)，第 14 页。

雇克钦人做佣兵的掸人王子们只能雇用到贡萨克钦，这导致更小的山地部落也被吸收进贡萨体系中来。例如，那些构成了今天的高日人和阿几人群体的人，他们的先祖操的显然是某种木如方言[1]。他们被纳入了贡萨政治体系，以至于现在连他们的山官们都被认为是景颇山官们的世系群亲属，这一事实使得高日人操起了景颇语，而他们的亲戚阿几人则发展出一种介于木如和景颇之间的语言来。正如已经说过的，在某些地区，阿几人其实已经完全放弃了他们自己的语言，转而青睐景颇语。

我坚持认为，贡萨组织在坎底弄地区发展起来的时候，是对掸人政治秩序的一种模仿。这一点没什么神秘的。在我们自己的时代里，我们也很熟悉一种现象，即处于依附状态的殖民地民众在谋求独立的过程中，所推行的政治体系正是从模仿和修正前统治者的体系而来。缅甸、印度、牙买加、黄金海岸都是例证。早期的景颇人尽管从他们的掸族主人那里争取到了某种程度的自由，却保留了掸人关于政治团体性质的理念。正是因为如此，克钦人和掸人不论在现代的行为还是在传统的传说中，都不假思索地认定克钦山官和掸人国王是一同类人。前面已经提出了来自勐卯的证据。下面是克钦人关于坎底的掸人和克钦人如何进入阿萨姆的一则叙述：

“其后制阔当的后人们取道坎底弄和巧坎隘口(the Chyaukan Pass)投奔阿萨姆。他们包括如下几个世系群(a)格升戴帕，(b)比撒，(c)坎底掸南荪瓦。坎底掸南荪瓦和格升瓦合为一股同往阿萨姆……与昆蛮(Hkumman)人交战[2]……击败了昆蛮人之后，南荪瓦和格升瓦向昆蛮部落的每一户人家每年收取十篮稻谷，十篮中掸南荪瓦得六篮，格升瓦得四篮。征服了昆蛮人之后，格升瓦开始对只得四篮稻谷不满，他要得到更多，掸拒绝了他的要求，于是两人分道扬镳。掸离开这里前往阿萨姆，格升瓦留在德云河。掸离开后，昆蛮人断然拒绝缴纳稻谷，他们用烟斗敲格升瓦的头，用这种侮辱来表明他变成了只不过是抽烟的人抽完烟之

253

① 参见本书边码第54页。

② 此处的 Hkumman 代表米什米(Mishmi)。

后倒掉的烟灰而已。如此名誉扫地之后，格升瓦也无法再在德云地区立足了，于是跟着南苏瓦去了阿萨姆，托庇于阿萨姆人。"①

在这个故事中，"制阔当的后人"代表了所有的茶山贡萨，它们被说成是一个与所有茶山贡劳对立的主要世系群，茶山贡劳则构成了另一个名为"制阔杜(制阔当的哥哥)的主要世系群。这个传说让贡萨世系群分成了三个分支，也就是格升瓦、比撒瓦、南苏瓦三兄弟的后人。大哥和二哥是克钦人，幺弟(即乌玛)是掸人。按照正统的贡萨原则，幺弟等级最高，长兄次之。掸人对克钦人的封建霸权就这样被表述为幺弟与长兄间的关系，这种关系完全符合前文已经交代过的克钦贡萨社会结构的各原则。

同一位权威人士还讲述了一个非常类似的关于贡萨克钦进入胡康河谷的故事，它再次表明，人们认为克钦人是多么适合由掸人主导的封建等级制。

故事说的是，木日-恩顶世系群的一位先祖莱赛弄抓住了昆蛮瓦，并从他那里知晓了胡康河谷的种种好处。莱赛弄与昆蛮瓦立下了协定，在经历了种种意外之后，后者把莱赛弄带到了胡康河谷。他带他来到森盖的纲村。纲村山官带他去见帕瑙召帕，帕瑙召帕带他去见孟宽(即迈宽)的召帕，那是谷地里最大的一位掸人首领②。

254

郭卢玛瑙从这个传说中的开端入手，相当精辟地分析了掸人和克钦人之间的关系是如何逆转过来的。

"四百年前，(胡康河谷)六位(掸人)首领的领地上有7000户居民。克钦人以一种慢慢渗透的方式尾随掸人到来，结果导致他们在掸人中引发了一种贡劳式思想。在随后的贡劳运动斗争中，双方都雇佣克钦人来作战。争斗落败的一方逃出了胡康，他们的土地落入克钦人手中。

① Kawlu Ma Nawng(1942), p. 13.

② 郭卢玛瑙曾论及(Kawlu Ma Nawng 1942, p. 15)，不过请比较第41页，孟宽召帕据说效忠于阔柑召帕。后一个头衔原来指的是孟拱的召帕。其中包含的意义是，胡康河谷的掸人在克钦人到来之前曾有过"那加"(Hkumman, Kang)追随者。

随着越来越多的掸人逃亡，越来越多的克钦人进驻他们的土地，最后克钦人把整个山谷都收入囊中……在大出逃之后，掸人在胡康河谷剩下的地方只有纲岛(Kangdau)、迈宽和宁匾了……先前住在纲岛的掸人颇受了些克钦人的欺侮，最后迁往达卢(Dalu)地区。宁匾掸人接受了宁匾克钦山官的统治，仍住在谷中。甚至直到现在他们依然臣服于他。迈宽掸人得到了乌罗本的山官们的照顾，没人敢虐待他们……"[1]。

胡康河谷的故事非比寻常，因为克钦人几乎完全驱走了这一地区的掸人，用阿萨姆奴隶来代替他们劳力。在别的地方，哪怕在克钦人影响力最大的时候，他们似乎也仅仅满足于政治附庸的地位，而非公认的最高统治者。在19世纪后半叶，北部诸掸邦的克钦人在各地都是"拥立国王者"，但他们支持的召帕总是掸人而非克钦人。 255

为了政治联盟的目的，显然可以把一位克钦山官"当作"一位掸人首领，把一位克钦人的孟"当作"掸人的勐。但是必须强调克钦贡萨与掸式结构之间的差别。

正如我们已经了解的，通垭农业的需要决定了一种分散定居的模式，与此相反，一个掸人的勐却可以容纳人口密集居住。一个掸人的小召帕可以直接控制着以他为首领的社区。而一个克钦山官要达到与掸人召帕相当的规模的话，需要能控制在很大一片区域内分布疏远的许多村寨才行。而且，掸人的村民都被固定在田地上，稻田代表着资本的投入。克钦人对通垭没什么投入。如果一个克钦人不喜欢他的山官，大可以迁去别处。所以克钦山官不比掸人领袖，山官非得和他的追随者们有更密切的私人关系不可，无论乐意与否。因为如果他不这么做，他的追随者们就会消失无踪。如果承认这一点，并且承认一个业已存在的基于父系外婚世系群的组织，那么婚姻作为建立政治联系手段的作用就变得显而易见了。

克钦人企图以克钦文化为中介模仿掸人的政治关系，姆尤-达玛体系就是这种企图的自然产物。

---

① Kawlu Ma Nawng(1942), p.41.

然而吊诡的是，姆尤-达玛关系本身却与掸人的观念直接对立。在理论上，掸人召帕的地位是一位绝对尊贵的首领，即神圣国王。成为他的正式妻子的女子们须来自其他地位相等的召帕家庭，成为他的妾的女子们须来自献给他的贡品。这些女人可以被当作是封建佃农们为土地付出的租金的一部分。

克钦山官与他的“佃农们”的关系却要不稳定得多。他收受的贡品大多是象征性的贡品（例如礼物“后腿肉”），如果他想凭地主身份获得真正的财物的话，得用女人交换才行。

似乎正是这个悖论导致了贡萨体系的崩溃。用神话的方式赋予贡劳叛乱正当性，牵涉到对某些山官的反叛，这些山官“甚至将自己无权收取贡赋的亲戚也定为平民，并坚持让他们和其他平民一样交纳贡赋、提供劳力等等”[①]。贡萨的原则合乎逻辑地导致一个山官与他的大部分封建随从之间的关系要么是普瑙（世系群兄弟）要么就是姆尤-达玛（姻亲）。领主是佃户的亲戚，姆尤-达玛网络有长久的持续性，这两件事节制着佃户对领主的各种义务。一个掸人召帕对妻子亲戚的各种义务的性质则要短暂得多。有影响力的克钦贡萨山官易于依靠他的直接（非亲戚）随从们——也就是他的“奴隶们”（木牙姆）——的支持，易于忽略对下属们的亲戚义务。如果他在这方面成功了，那他会非常接近一位真正的掸人召帕的地位，如果他失败了，那么他的世系群亲戚和达玛亲属们就会发起贡劳叛乱。

同样明显的是，如果婚姻是用来表达各种政治地位差别的话，那么婚姻规则一定不会是对称的。如果世系群 A 向世系群 B 嫁出女人，并且这桩婚事表明了世系群 A 是世系群 B 的最高统治者的话，那么显然世系群 B 不可能回嫁女人给世系群 A。于是一个嵌入到阶层等级中的父系世系群自然会衍生出母系交表婚来[②]。这并不一定可以推出，送出新娘的一方（姆尤）的等级要高于接受新娘的一方（达玛），但是这确实可以推出，如果婚姻表现了阶层差别的话，那么姆尤和达玛必然是排他的，而且其中一个的等级一定要

① Kawlu Ma Nawng(1942)，p. 12. 见本书边码第 200 页。

② 利奇在其著作(Leach 1952)中曾详述过整个理论。

高于另外一个。

在克钦人的意识形态中，姆尤的等级高于达玛，而且正如我已经说明的，这个事实与克钦财产观念的性质有着密切关系。因此对我而言，典型的克钦姆尤-达玛体系似乎应该是自动发展出来的，是克钦人吸收了掸人关于阶层差别的观念的结果。

贡萨克钦与掸人政治关系体系之间的根本差别在于，就前者而言地主和佃农间的关系是在姻亲等级姆尤-达玛中“表达”出来的，而说到后者的话，在观念上地主是绝对的主人，佃农是他的农奴。 257

从某种角度可以说，一个克钦贡萨山官努力为自己谋求掸人召帕地位的过程，也就是把他属下农奴的地位从女婿(达玛)贬低到农奴或者债务奴隶(木牙姆)的过程。

我在前面已经提过(见[边码]第 161 页)，历史上第一次提到贡劳的时候，似乎把这个词当作了木牙姆意义上的“奴隶”的意思。这现在已经可以理解了。内夫维尔的报道人都是贡萨，与他们处于对立的世仇关系中的贡劳都是他们的亲戚。但是在这些亲戚们变成贡劳之前，在地位上很接近木牙姆。从贡萨的角度来看，贡劳从前就是他们的“奴隶”。

我们不知道贡劳叛乱推翻贡萨等级制的事情多长时间会发生一次，但是我想我们可以了解酝酿这类事件发生的政治条件。只要掸人体系繁荣起来，那么贡萨体系也能繁荣起来，但是处于从属的地位。在这种条件下我们就不太可能看到贡劳叛乱。只有当外来因素导致掸人权力败落时，困境才会出现。这时克钦山官就有机会攫取接近召帕的那种权力，也只有在这个时候，才有可能随之发生贡劳起义。

现有的历史记载表明，公元 1500 年前后孟拱在勐卯召帕召卡帕统治下达到了权力的鼎盛时期。但是半个世纪后，他的继任者召蓬就被莽应龙率领的一支缅甸军队推翻了，从那时候起，孟拱邦便少有机会从缅人那里完全独立出来[1]。在北缅甸各地，掸人的政治地位从 16 世纪中叶起就持续衰

[1] Scott and Hardiman(1901)，参考 *Mogaung*。孟拱(Möng Kawng)与孟养虽然是不同地方，但似乎已经是同一政治实体了。1527—1543 年在位的阿瓦国王思洪发(Thohanbwa)是孟养召帕之子(Harvey，1925，pp. 107，165，323)。

落，直至今日坠人谷底。在英国人1885年来到之前的整个衰落期，对于克钦人贡劳运动的发展来说却是极有利的一个时段，我认为这种运动或许时常发生。

258　同样一组环境常常会导致一种状况，即掸人首领的权力最终完全来自克钦封建随从们的军事支持。1885年的情况大致就是如此。英国人的政策完全扭转了这一切。英国人强行阻止了任何进一步向贡劳组织转化的趋势，他们鼓动现有的贡劳头人像贡萨山官那样行事，他们极力把克钦人从掸人那里孤立出来，这样就夺去了克钦人对掸人山官的军事支持，与此同时他们用强制手段保证各个召帕都由他们提名的人来担任。这样做的后果在1947年英国人离开缅甸时才最终显现出来。

今天(1952年)的克钦山区大部分隶属于两个行政区。东南部属于掸邦地区。在这一地区据说召帕首领们已经丧失了权威，面临着一场得到许多克钦人支持的共产主义运动。另一方面在西北部——前巴莫和密支那的一部分——现在建立了克钦邦(*Jinghpa Mungdan*)。政治权力几乎完全掌握在克钦人手中。邦的首领——一个克钦人——是仰光内阁的部长。中央政府向克钦邦的财政补贴大量资金。在开始阶段，权力完全集中在传统的贡萨贵族手中。在英国统治时期曾获得很高军事地位的克钦平民，现在能发挥的影响力看来非常有限。邦的首领昔马森瓦弄是一个皈依佛教的贡萨山官。他来自加迈地区。我不清楚他有些什么亲属关系，虽然看来他可能与玉矿的所有者坎西督瓦是亲戚。这位战争以来地位有些下降的坎西山官如今似乎又恢复了他的影响力，在最近的议会选举中成为昔马的竞选对手。坎西落败了。有迹象表明，北江心坡的山官们或许重新控制了他们早先的那些"奴隶"。这些山官和许多其他克钦名流现在大多数时间都住在密支那附近，远离山地。这样一来，似乎英国人的限制一旦被撤销，贡萨山官们就名副其实了。获得权力之后他们企图扮演掸族国王的角色。在此过程259　中，他们想把自己和山里的亲戚们区分开来。我预计，一场新的贡劳运动已经在酝酿之中，尽管用的不一定是这个名号。

在克钦山区的各个派系现在披上了政党的外衣。在克钦地区，一个全缅范围的党反法西斯自由联盟(A. F. P. F. L)似乎代表了平原人民的特殊

利益(掸人和缅人),与克钦人对立。两个主要的克钦政党是克钦国民议会和克钦青年同盟。还有一个独立党。这最后一个是加迈地区的地方党派,似乎由昔马森瓦弄的个人支持者们组成。现在(1952年)国民议会和青年同盟的议会代表们大多是些中等地位的贵族。我不知道在什么政策议题上可以把这两群人区分开。似乎国民议会得到了很大一部分更知名的贡萨领袖们的支持。据说国民议会的党员把青年同盟的党员们称为"乌七八糟的城市流浪汉"。而在过去,贡萨也习惯于把贡劳描绘成"百无一用的奴隶"(木牙姆)。

克钦人现状的另一个特点当然也很重要,虽然我还不能估价这种重要性,那就是大多数今日居于高位的克钦人都在教会学校里受过教育。过去基督教不同派别(罗马天主教、浸信会、圣经教士[Bible Churchmen]等等)之间的派系之争可谓尽人皆知,我不知道这种斗争与今天的情况有多大的关联。

人的因素

这番对克钦历史的回顾,强调的是从贡萨组织到贡劳组织或者方向相反的摆动受到了克钦自身情况以外的各种政治因素的严重影响。但是我必须再次坚持,克钦人的命运绝非由这些外部因素来决定。社会分析家也许能够老道到这种程度,能看出下一步或许会发生什么,但是他从来也无法肯定。环境最多能造就作出选择的背景,但进行选择的毕竟还是个人。贡萨体系崩溃成贡劳碎片非得靠某个人来发起不可,这人是领袖和革命者。这 260 样的人身上该具备些什么特质呢?

让我们弄清楚其中牵涉到些什么。一片贡萨领地完全是某个官家世系群的"财产"。那个世系群通常会分裂成高级和低级的亚世系群。通常高级亚世系群会继续"拥有"原来的领地,低级亚世系群在大多数情况下会完全丧失种姓地位,只能在另外某处领地里居于从属地位,然而在另一些情况下它也可以"拥有"一片自己的领地,其首领会被承认为"食腿山官"。这样的裂变再寻常不过,是为了贡萨体系运转下去所必需的,并不包含任何贡劳革

命的观念。

贡劳的概念与此大为不同，它完全拒绝那种认为山官世系群与平民世系群有什么差别的观念，也因此拒绝那种认为必须向土地所有者缴纳贡赋的理论。它还否认了那种认为幼子可以自动继承特殊的仪式权力的贡萨理论，以至于继承规则变得不仅崇尚平均而且含糊不清[1]。

让我们进一步考察幼子继承制这一普遍的贡萨规则。

弗雷泽在1918年的一项详尽的比较研究中，把幼子继承作为一项概括的议题列入考察的纲目[2]。克钦及其周边人群相关的材料为他的观点提供了详尽的证明。他的结论是，合法的规则与通垭种植有着密切的联系。

> "许多部落奉行的游耕制度是浪费的，需要一片与定居人口数完全不成比例的广大地区。当一个家庭的儿子们长大后，他们陆续搬出父母的住处，在森林和雨林里为自己开辟出一片新的田地，直到家里只剩下幼子陪伴着父母。他因此成了父母老来天然的依靠和保护人。这似乎是对幼子继承制最简单也是最有可能的解释"[3]。

261 对我而言，弗雷泽就此列出的证据似乎相当有说服力，尤其是考虑到克钦及其周边人群的时候。

正如我们已经了解的，克钦贡萨的情况大致来说，就是长子和幼子与其他兄弟相比有特权。长子是一个理想的战士，带着一群来自父方亲属的追随者和支持者，为自己开辟一片新的疆土，幼子留在家中，继承保卫祖先神位的仪式职能，如果他是个山官的话，还需护卫木代纳的神位。实际上在英国人治下，行政部门坚持每个村都要有个负责的成年头人，同时强烈反对村寨不断分裂，这经常导致继承权落到长子而非幼子手中。克钦人本身倒很少受到这种发展的强烈干扰。

---

① 昂嘎密那加人为此提供了一个很好的例子。

② Frazer(1918)，第1卷第2章。

③ 同上书，第481页。

事实上对克钦人继承的最早的记录是这样：

> “承袭祖业时，他们所说的分法似乎很单一，所有东西都分给长子和幼子，长子继承头衔以及地产或者定居地，幼子则继承私人物件，如果有中间的兄弟的话，那么他们无权参与分配，只能让他们的家庭依旧依附于山官，跟父亲在世时一样”[①]。

这样的规则当然和一般的克钦幼子继承制截然相反，看来不但不可信，而且相当不可行。我倒不认为内夫维尔误解了他的报道人。照他所说，这些报道人是斯陶（Satao，即腊陶[Latao]）和比撒的山官。他们是当时住在阿萨姆的两个最有影响力的克钦山官，因此他们当然宣称自己是各自世系群顺理成章的首领。他们都认为自己是荼山氏族德爱一支的成员。德爱主世系群有许多分支，他们之间确切的联系已经没人清楚了。然而，内夫维尔自己的报道人和现代传说都认为“幼子支”是瓦切[②]，而内夫维尔在的那段日子里，比撒山官正好与这位瓦切处于世仇状态[③]。这位比撒山官还与戴帕甘结下世仇，后者的世系群似乎是德爱的迈奥分支的“幼子家系”，腊陶则是迈奥的另一支[④]。在那种环境下，比撒山官和腊陶山官自然要合起来告诉内夫维尔，幼子没什么内在的优越性。我猜想格林关于北江心坡地区的克钦人通常由长子继位的说法也可以用类似的方法来解释[⑤]。 262

无论如何，情况似乎很清楚，甚至在英国人到来之前，幼子继承制的规则也远非神圣不可侵犯的，作为伪造谱系以外的选择，一位有影响的（在理论上是）低级家系的山官有时也可以直接把乌玛原则抛诸脑后。但是对克钦人而言，如果在概念上存在着拒绝幼子天然神圣这种观念的可能的话，那么要拒绝山官地位这个观念本身也一样容易，因为在理论上，交给山官的贡品只是

---

① Neufville(1828)，p. 341，参见本书前文边码第109页和156页。

② Neufille，前引书；Hannay(1847)，p. 10；Kawlu Ma Nawng(1942)。

③ Kawlu Ma Nawng(1942)，p. 37.

④ Hannay(1847)，p. 10.

⑤ Green(1934)，p. 110.

为了报偿他作为控制木代纳和诗迪纳的人所提供的仪式服务而已。如果幼子并没有天生的精神魅力(*tsam*)[1]的话，那为什么还要费事去敬重他们？

所以，整个继承和世袭体系都充满了悖论和矛盾。可以把观点概括如下：

a. 贡萨理论预设了一种通垭农业体系，预设了地方人群必须要经常分裂。

b. 贡萨理论假设对土地的权威仅仅来自出生的地位。

c. 这两个基本假设共同成为幼子继承制的基础。

d. 但是地方人群的分裂不利于发展任何大规模稳定的政治邦国。

e. 所以当一位克钦山官在经济和政治上确实强大起来的时候，他就会试图忽略贡萨原则——尤其是关于幼子继承制的原则。

f. 这样的人还会在这一倾向上受到掸人的继承规则的影响，虽然被限制在掌权的父系世系群以内，但是掸人的继承不受任何幼子继承制规则的束缚。这种继位规则虽然有些模糊，但看来倾向于长子继承制——至少在理论上是如此。

263

g. 所以，虽然从某些角度来看，贡萨体系可以被视为对掸人模式的模仿，但那些地位和权力开始接近掸人召帕的贡萨山官会逐渐背弃贡萨体系的一些基本原则。

h. 特别是背弃幼子即位的准则和首领与追随者之间的纽带建立在姻亲关系基础之上的准则。

现在我已经论证了，最适合于发展出贡劳起义的环境是当一位克钦山官最接近一位掸人召帕的地位的时候。我现在的论证显示，一个拒绝向山官缴纳赋税、拒绝接受姆尤-达玛关系的阶层差异内涵的贡劳革命者只是在模仿其山官的行为。在政治循环过程中，贡劳起义恰恰出现在贡萨山官自己侵犯了其制度的正式规则之时。

所以在我看来，贡劳革命领袖绝非背离了克钦的规范。作为一个角色，

---

① tsam是一个如经典人类学家的“玛那”(mana)那样的概念。

他与他想要推翻的山官是同一类人，一个雄心勃勃攫取权力的人，更尊重经济事实而非仪式理论。

我们读到的神话把贡劳首领的原型塑造成一位祭司（董萨）、一个铁匠（恩杜）和一个官家世系群兄长的转房妻子的孩子。在第五章里我提出，虽然任何人都可以成为祭司，但典型的情况是这个位置落入山官幼子的那些有魄力的兄长和那些村寨头人的手中，也就是那些在某种程度上吃了幼子继承制的亏的人。与之类似，虽然锻造铁器在古代克钦神话中有很高的地位，但它对有召帕地位的人来说不是一个合适的职业，铁匠这类人是专职的行家而非山官。一个寡妇在以夫兄弟婚的方式被“收娶”之后所生的孩子，其等级低于他们的异母同胞。

简言之，贡劳领袖的神话原型是一个雄心万丈而且能力出众的小贵族，如果不是偶然的出生排行给他们安排了另一种命运的话，他本身也有可能成为山官的。神话正是对现实中人的写照。



264

第九章　为派系和社会变迁而辩护的神话

下面我不再讨论各种掸人组织和克钦人组织以及他们之间的可相互转化性，转而从另一个角度来讨论我的主要论题。

我在第一章里说过，在本书所使用的语言中，神话和仪式本质上是同一回事，它们都是对结构关系作出陈述的方式。在第五章我细致地阐述过这个论题，我描述了许多出现在贡萨克钦意识形态里的主导概念。我描述的是一些由文化界定的对象、行动和观念，我感兴趣的是其中蕴涵的存在于社会人之间的正式关系。至今我一直在努力强调仪式而非神话——也就是强调行动而非与其相对应的口头陈述，但是在讲解许多例子时，特别是在试图解释贡萨和贡劳之间在概念上的差别时，我还是不得不用神话来解释。

这提出了一些具有理论重要性的议题，其中最重要的是"怎么能用神话来使社会结构中的变迁正当化呢?"说存在这种可能性不是几乎等于在概念上自相矛盾吗?

我说过，在一般的克钦-掸人联合体中存在着许多不稳定的亚体系。具体的社区能够从一个亚体系转变到另一个。让我们暂时假设这个分析从社会学的角度来说是正确的。我们必须问自己一个问题：这些变迁以及可选择的组织形式是如何自我呈现在克钦人和掸人面前的呢?

我已经断言，社会结构在仪式中被"再现"。但是如果我们在此考察的各种社会结构并不稳定的话，那么这种不稳定性也一定会在仪式体系中被

265 "再现"出来。然而，受到传统支持的仪式不一直是社会组织中最僵化、最保守的部分吗?

我想有理由这么说，大多数英国的社会人类学家都是用马林诺夫斯基在其名著《原始心理中的神话》中所采用的大致相同的视角来看待神

话的[1]。根据这种观点，神话和传统主要被认为是仪式行动的规则和蓝本。仪式行动反映了社会结构，但它同时也是对神话的戏剧性重述。所以神话和仪式是互补的，各自都起到了延续另一方的作用。这不是任何一种文化的神话都应该彼此一致这一教条的结果，而是坚持马林诺夫斯基功能主义理论的其他主张导致了人们假设这些神话一定如此。在马林诺夫斯基的框架里，一种文化的各个不同方面都必然统合在一起，形成一个连贯的整体，因此一个民族的神话也必须是彼此一致的——对任何一个人群来说，都只有一个文化、一个结构体系、一组彼此一致的神话。

而现在我觉得，没必要假定这种一致性。我认为社会人类学家把神话体系看作是内在一致的，只是因为他们保留了民族学家的某种观念，那种观念认为神话是一种历史。因为有这种偏见，所以他们在分析神话的时候有所选择，倾向于把同一个传说区分出“正确的”和“不正确的”版本来。

就克钦神话而言，其中的矛盾和不一致根本无法消除。它们是神话的根本。同一个故事如果有多个不同版本的话，没有哪个版本比别的“更正确些”。相反，我认为矛盾比统一更有价值。

克钦人会在很多场合讲述他们的传说，用它们来正当化一场争吵、确立一项社会习俗，或配合一种宗教表演。因此讲故事都有个目的，它可以确立讲故事的人或是雇诗人来讲故事的人的身份，而在克钦人中间，讲故事是一个有专人从事的职业，从业的有祭司和各种等级的诗人（斋瓦、董萨、莱卡[*laika*]）。但是如果一个人的地位得到了确立，那几乎总是意味着另一个人的地位受到了贬低。于是人们几乎可以从基本原理推出，每一个传统的传说都会有几个不同的版本，每个版本都倾向于支持某一种不同的既得利益的要求。 266

情况正是如此。根本就没有一个所有克钦人都同意的“正版”克钦传统，有的只是多少涉及同样一组神话人物、利用同样的几类结构象征（例如一个男人和一位纳的女儿结婚）的许多故事，但随着讲故事的人不同，它们之间在一些关键的细节上会互有参差。

[1] Malinowski(1926).

前面提到过的嫉妒之神宁速纳的起源故事有两个公开出版的版本，这就是此类改编的一个好例子。对克钦人而言，嫉妒情景的原型是兄弟间的关系。两位克钦民族志作者汉森(Hanson)和吉尔霍兹(Gilhodes)记录过几乎是一样的神话，但一个与另一个恰好相反①。在吉尔霍兹的故事里，长兄嫉妒受到纳们眷顾的弟弟。最后哥哥在本来为弟弟准备的棺材里淹死了，弟弟活了下来，成为一个富有的山官。在汉森的故事里，角色倒转了过来，弟弟长期欺骗哥哥，最后淹死在他本来为哥哥准备的棺材里。

没有哪个版本说得上比另一个更正确些。只能说在哥哥和弟弟之间存在着怨恨，每一方都会猜疑对方因为嫉妒给自己带来了不幸，于是每一方都会向宁速纳献祭。如果弟弟献祭了，那么吉尔霍兹的版本就会成为神话式的规则，如果是哥哥做了献祭，那汉森的版本会用来为同样的目的服务。诗人祭司(董萨)会依据雇佣他的听众来调整其故事。

267　无论现在还是过去，克钦民族志作者们从来没有意识到这一点的重要性。他们把传说当作一种记录得很糟糕的历史。当发现记录中有不一致的时候，他们会选出一个似乎最有可能是“真的”的版本，或者甚至编造出故事中似乎缺失了的部分来，他们觉得这么做没什么不妥。

这样一种处理材料的方式，可能会使对克钦社会基本结构的再现过于简单。实践中的混乱之处被看作是因为蠢笨的克钦人无法理解他们自己的社会或者无力遵守他们自己的规则。例如恩里克斯把整个结构体系简化成几段话：

“欧洲人有一个普遍的误解，认为存在着克钦部落。事实上，除了涉及财产和边界之外，克钦人几乎没有任何部落感情，原因在于，他们认为自己是属于家庭而非部落的。所谓的五个主要部落(木日、勒托、勒排、恩孔和木然)其实只是五个贵族家庭而已，他们是传说中的克钦人之父瓦切瓦(Wahkyet Wa)的排行更长的五个儿子们的后人。他们

① Gilhodes，52—54；Hanson，126—128。全本故事非常之长。汉森版本中的所有事件在吉尔霍兹版本中也都(相反地)发生了，但是后者有些被前者遗漏了的特点。同时请参阅本书边码第168页。

的等级秩序正如上面的排列，木日家是最高贵的家庭。人们认为任何起了上述一个或另一个名字的人都出身很好，督瓦们或者“山官们”全部来自这些家庭。其他氏族都是这五个主要家庭的分支，或者多少与他们有联系。一个人不能和同一家户名的人结亲。

每一个克钦家庭都很清楚可以跟哪些家庭联姻。在五个贵族家庭里，木日家从木然家娶进新娘，木然家娶恩孔家，恩孔家娶勒排家，勒排家娶勒托家，而勒托家娶木日家。然而，这只是一个非常宽泛的说法。几乎每一个氏族的各分支都会依据自己的情况修改婚姻规则。就我所知，还没有欧洲人理解过这些规则，克钦人当然也不理解。关于婚姻法则的讨论通常会很热烈。如果是督瓦们，规则会被修改得更多，因为木日督瓦们已经不复存在了[①]，个别家庭和平民结亲时也会有许多小小的例外。然而今天和过去一样，规则从没有被严格执行过。”[②]

如果以其中毕竟只能有一组历史事实为由，将神话中的不一致删减殆尽的话，那么也必须把传统法律和习俗中的不一致全都抹去，整个框架就会变得僵化而简单。但是如果我们把克钦神话看作是表达了一个理念体系而非规则体系或者一系列历史事件的话，那么也就没有必要在不同的传说里找寻内部一致性了。于是同一个故事并存的各个版本之间的矛盾就呈现出了新的意义。 268

如果我们比较一下已出版的一些克钦故事的各种版本的话，就可以很好地说明我此处的论点，这些故事讲的是第一批人和众纳之间的关系，以及主要贵族氏族的祖先之间的关系。

讲述史诗的人（斋瓦）如果要“话说从头”（*ahtik labau gawn*）某位克钦山官的谱系的话，他的叙述通常会分成几个部分，按照人们想象家庭关系树的方式对应着“各支”或者各分支的体系。传说的第一部从创世到第一位克钦人石崩庸（Shapawng Yawng）的诞生，第二部接着从石崩庸讲到瓦切瓦

---

① 虽然八莫地区的克钦人大多仍相信这一点，但这不是事实。

② Enriquez(1923), pp. 26—27.

(按恩里克斯[Enriquez]的说法是氏族的创始人)的儿子们,然后故事就分裂开来,分别为各氏族的利益服务了,要注意产生分歧的各个点。

只有一位权威(郭卢玛瑙)曾经为我们提供过第三类故事的详尽材料,但是故事的前两部我们有几个并存的版本,分别来自乔治、韦尔利(Wehrli)、赫茨(Hertz)、吉尔霍兹、汉森、卡拉皮耶、郭卢玛瑙。虽然这些权威们在很多地方是在互相转引,但他们彼此间的矛盾足以证明我的观点。

故事的第一部真正要做的只是说明一个事实:诗迪纳是至高无上的神,第一批人是众天纳(木纳)的达玛,只有山官是木代纳的达玛。并立的几个版本仅仅在压缩的程度上有差别,即在两个事件之间有多少代人这方面。与我们有关的那部分故事可以在此简化成下面的摘要:(图 6)

269 一开始,有位亦男亦女的造物神恰依维顺生出了宇宙中的各种元素。这位神是对天和地的一种拟人化,至今仍以诗迪(嘎纳)——山官们的地神——的形式受到崇拜。

从恰依维顺以降的谱系如下:

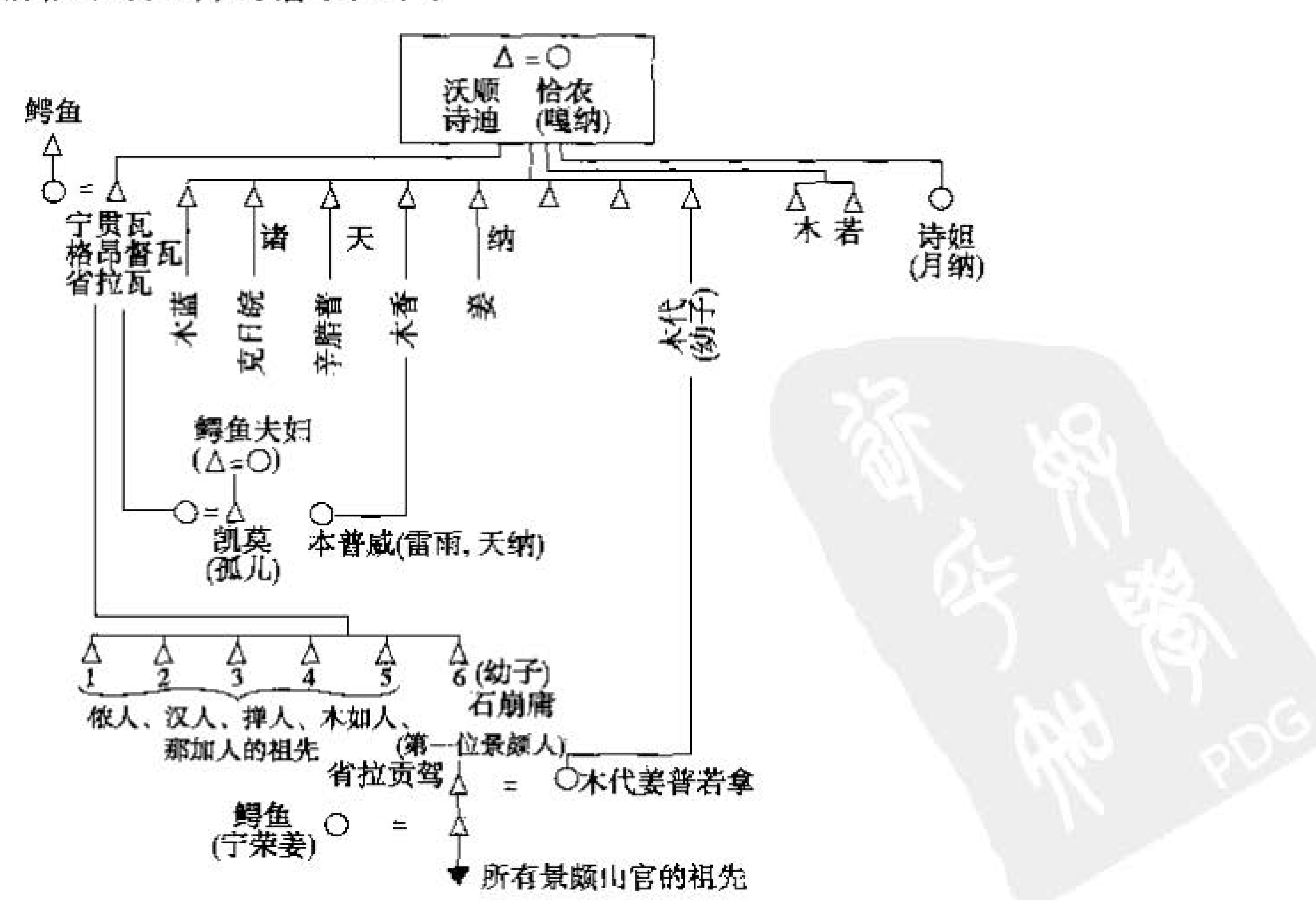


图 6 人与诸神之关系

a. 宁贯瓦，一位半人半神的创造者，他“锻造”了大地。他后来以一种更具人形的形式出现，叫做格昂督瓦，中(middle)土的山官，一个极具中国色彩的头衔。

格昂督瓦娶了一条鳄鱼，生了六个儿子，是侬人、汉人、掸人、木如人、那加人(*Kang*)和景颇人的祖先。

六个儿子中最小的一个叫石崩庸，成了景颇人的第一位父亲。

b. 木纳——众天纳，掌握了全部的繁荣和财富。主要的木纳是几兄弟，人数七、八或者九个不定。虽然其中大多数人的姓名是众人公认的，但他们的出生排行则众说纷纭。木纳的山官是老八木代，这位木代纳只有山官们才能接近。木代纳是木纳中最小的一个。 270

c. 木若——这些鬼神已经在前文(见[边码]第177页及以下部分)中描述过了。

石崩庸，第一位景颇人，建立了一个叫做省拉(Shingra)的世系群，他们是省腊地(Shingra Ga，原乡)的主人。这一房的一个子孙娶了木代纳的一个女儿，名叫木代普若拿(Madai Hpraw Nga，即木代白牛)。其他后人继续与鳄鱼(*baren numraw*)结合。木代普若拿的婚礼是第一场目瑙。所有的景颇贵族都是木代普若拿的后人。

在贡萨社会里，几乎所有的世系群都辩称他们与贵族有联系，但是今日的贵族坚持认为，平民全都生来低等。于是有许多故事把平民的血缘追溯到孤儿(*hkrai*)。这些孤儿的后人(有时其中又会有鳄鱼的孩子)有接近众小天纳的资格，类似于山官有资格接近天纳木代。

在一种说法里，孤儿克莱迈(Hkrai Mai)娶了木香的女儿本普威(Bunghpoi)，另一种说法则是他娶了格昂督瓦的一个女儿。所以平民们是天纳的而不是木代的达玛，他们也是从格昂督瓦传下来的那一系山官的达玛。

在前面某一章里，我已经指出了与山官结亲的平民的姻亲地位在贡萨结构中是一种悖论。这可以说是一个征兆，顺着那些使平民变成山官的和/或众小天纳的达玛的故事我们可以发现其他的故事，在这些故事里平民成

为从大洪水中唯一幸存下来的、与山官们或者纳们没有关系的一对孤儿的后人①。

271 现在故事进入了第二部。不同版本之间的差异变得更为严重。上面引自恩里克斯的文字已经给出了故事的梗概。石崩膚有一个后人瓦切瓦，他的儿子们是主要氏族的创始者。如恩里克斯所认识到的，这些儿子的出生排行会影响到氏族等级的高低，但是不同氏族对等级该如何排列意见很不一致。在不严重改动神话故事结构的前提下，五个有名的氏族，每个都能拿出一个例子来向人说明自己是高级群体。首先是关于故事中为众人公认的一部分。图 7 以图表的形式呈现了这一点。

从省拉供驾和木代姜普若拿最终到瓦切瓦木甘——他是众多儿子的父亲——的一条男性传承家系是大家都承认的。排行最长的三个儿子分别是木日、勒托和勒排的祖先，这一点众人也同意。其他氏族据说要么是这三兄弟的弟弟们的后人，要么是瓦切瓦的一位祖先的旁系后裔。瓦切瓦通常是传下来的"幼子"一系。郭卢玛瑙的版本把他说成属于长子支，而他的正房木贡格邦木姜(Magawn Kabang Jan)则是"幼子"世系群的一员。

① 我的叙述主要基于以下文献：
Carrapiett(1929), pp. 12,75,76,79.
Gilhodes(1922), pp. 9,10,13,44,51,70—75,79—83,126.
George(1891).
Hanson(1913), pp. 110,121,165.
Hertz(1943), pp. 135,156.
Anderson(1876),附录。
Kawlu Ma Nawng(1942),第 1 页及其下。
Bayfield(1873), p. 223.
这些不同的版本之间的一致性比乍看起来要大。例如虽然有些版本中没有鳄鱼(*baren*)，可是有嫩仁(Numrang)或者嫩仁世系群的女性们来取代它们。但是鳄鱼常常被描绘成 *baren numraw(ng)*——"恐怖的鳄鱼"，所以各个故事真的都是一样的。正如边码第 178 页注释中所指出的，*baren numraw* 和 *maraw*(木若)的神话概念之间联系非常紧密。也是如已经指出的那样，baren 的观念类似于中国人"龙"的观念。

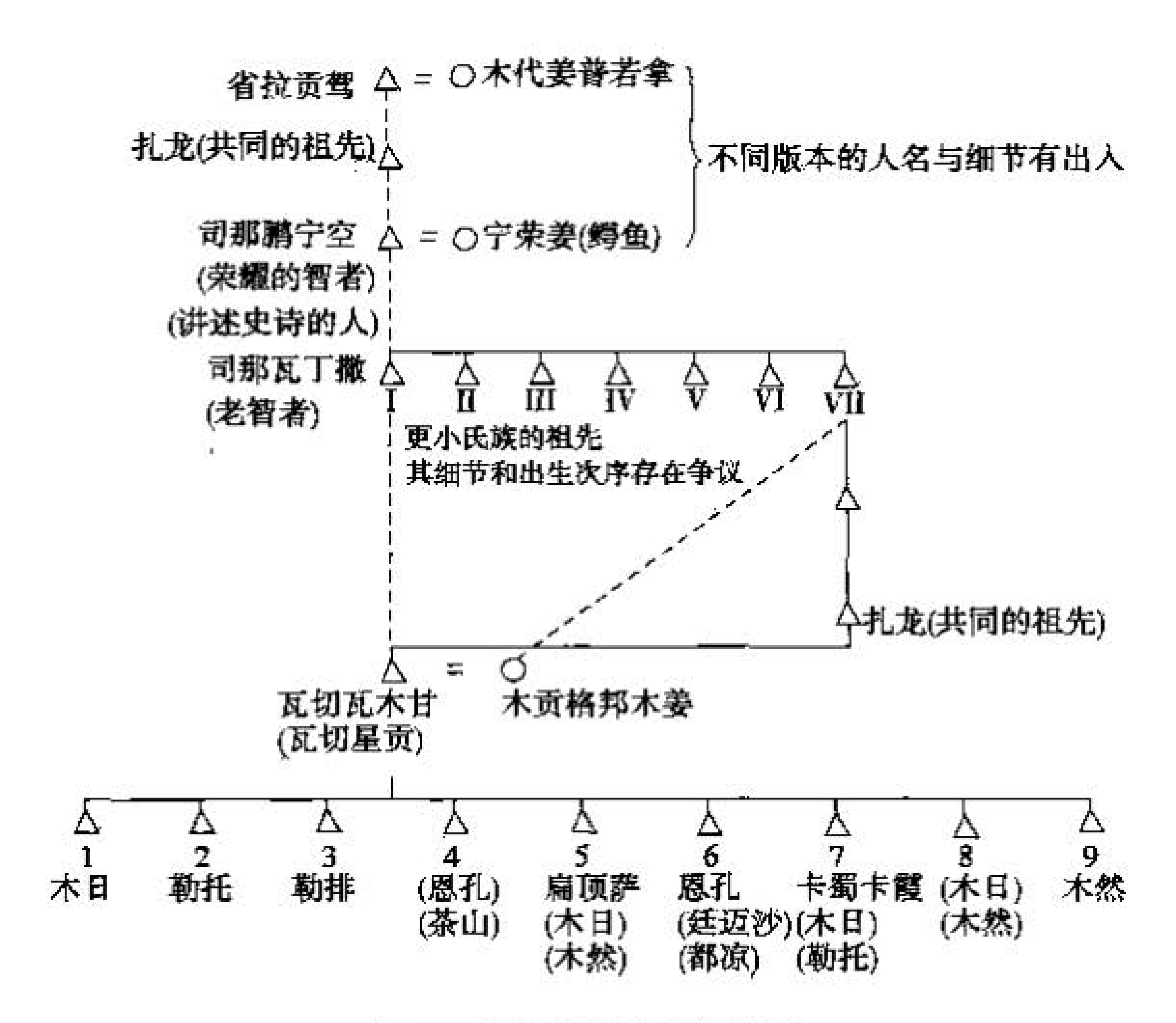


图 7 氏族祖先的等级排列

谱系图中心的底线是瓦切瓦木甘的九个儿子，他们是各主要氏族的祖先。只有依附于前三个儿子的氏族得到一致认可。其他的，无论是儿子的人数还是出生排行都有争议。卡蜀卡霞(7)(后代)是一个虚构的氏族，但是在神话里非常重要，因为它通常被认为是幼子的一系，也就是乌玛。

现在要说的是不同氏族提出的异文。

木日氏族：瓦切瓦有七个儿子。长子是木日娃供驾(Marip Wa Kumja)，木日官家的祖先。幼子和乌玛是老七卡蜀卡霞(La N'Hka Hkashu Hkasha)。但是除了一部分被吸收进木日家的人之外，卡蜀卡霞已经绝后了。所以木日是高级氏族(Kawlu Ma Nawng，1942，pp. 2，3，7)。

勒托氏族：瓦切瓦有七子。次子是勒托的祖先。幼子和乌玛是老七卡蜀卡霞。后者除了那些加入勒托主支的人以外，大多已经不在人世了。另外，勒托瓦(瓦切瓦的次子)的一个名叫诺娃(Ngaw Wa)的后人娶了天纳木香的女儿。而且，木日山官们的说法都是捏造出来的，因

272

为所有“真正的”木日人在很久以前就全都死去了，现代的木日山官只是些冒牌货。(Enriquez,1923,p. 27;Carrapiett,1929,p. 80;Gilhodes,1922,p. 84;Hanson,1913,p. 14)。

勒排氏族：瓦切瓦有许多儿子，其中的老三是勒排的祖先。瓦切瓦有许多妻子，但只有头三个儿子是他的正室木贡格邦(Magawng Kabang)所生。所以，第三个儿子是真正的乌玛，勒排是高级氏族。(这个版本没有被出版过，我自己记录下来的是第一个版本。)

273

恩孔氏族：大多数人说恩孔是瓦切瓦较小的一个——第四个或者第六个——儿子的后人。这不对。第一个恩孔是那彤孔(Nahtum Hkum)，就是图7中的II。他娶了木代纳的一个女儿木代姜，生下一子荆孔杜(Tsinghkum Tu，即 Matsaw Wa Tsinghkum)，娶了太阳纳的一个女儿(Jan Jan)。所以恩孔和纳世界的关系比瓦切瓦其他后代的都要好(Kawlu Ma Nawng,1942,pp. 1—6;并比较 Hanson,1913,p. 84)。

木然氏族：瓦切瓦有八个或者九个儿子，不是七个。最小的是腊恩京木然瓦京囊(La N'Kyig Maran Wa Kying Nang)和乌玛。所以木然是高级氏族。在有些地方，勒排声称瓦切瓦的儿子只有几个是他第一位妻子生的，于是说法变成了：瓦切瓦和第一任妻子有五个儿子，最小的一个是老五木然瓦宁双(La N'Tang Maran Wa Ning Shawng)，一位乌玛(Kawlu Ma Nawng, 1942, pp. 2—3; Hanson, 1913, p. 14; Gilhodes, 1922, p. 84)。

格仁-庖威氏族：有些人说格仁人根本就不是官家血统。这太无礼了。格仁是图7中III的后人。所以他们的说法与恩孔的说法类似(Carrapiett, 1929, p. 2;Kawlu Ma Nawng, 1942, p. 1; Enriquez, 1923, p. 27)。

凡此种种。

上面的异文表示着各个主要的贡萨氏族都在要求尊贵的地位。这类竞争和互有冲突的神话解释在氏族水平以下的分支中也非常引人瞩目，正如同一氏族的各个世系群之间一样。例如：

勒排氏族支丹世系群奥拉支：高日人和阿儿人的勒排山官都认为他们自已是勒排-支丹-奥拉。奥拉进一步分成不同的小分支。

上面（第七章）已经提到过19世纪木汤地区的高日山官们与邻居们（省伦-罗丹的一些村寨）之间的世仇。后者现在居于上风，他们主要是浸信会信徒，而他们的对手大多是天主教徒。浸信会教士汉森（Hanson）下面所说的就是省伦的版本：

"高日地区分成两部分是发生在一场宴会之后，某位郊帕昆瓦[①]在他的这场宴会上让一对孪生子跳了一场双人舞（*hting htang manau*），晚生的那个是乌玛，先出生的儿子为自己找到了一片土地，他去了'另外的地方'（*mung kaga*），所以称自己的地盘为芒嘎（Mung Ga），而双胞胎弟弟的土地则称为乌玛嘎（Uma Ga）"[②]。有必要把这段叙述与我已经在前文（[边码]第225页）引用过的历史证据相比较。 274

这个故事的构架很巧妙，刚好可以用来贬低芒嘎以前的山官们那无可置疑的高级地位。郭卢玛瑙的记述一般都很优秀，不过阅读的时候要记住，他自已的世系群（郭卢[Kawlu]）通常被认为是这同一个奥拉世系群下面的一支。在郭卢玛瑙的故事里，一位关键的勒排祖先是嫩廷甲炯（Numtin La Jawng），他有五个妻子和许多儿子，这些儿子被细分成各个勒排世系群的祖先。奥拉被说成是乌玛系——第一位妻子的第五个儿子的后人。

这里另有一个例子，对立的各方引用不同的神话来正当化同一些事实。

---

① 郊帕昆瓦（Jauhpa Hkun Wa，即召帕昆[Saohpa Hkun]）是一个特别显赫的掸族头衔。高日的位置见第75页地图5。

② 见汉森的著作（Hanson 1906, p.46）。同时比较将高日山官们与阿儿山官们以及蓬甘（Hpunggan）山官们联系起来的神话（Scott and Hardiman 1901, Part 1, Vol.1, p.378）。这也有几个并存的版本。

在葡萄南部的都凉地区的实际情况是，现在的都凉人是贡劳。他们南边的近邻则是贡萨。

第一个版本是我自己从都凉贡劳的长者记录下来的：

> 都凉人说他们都是都凉过贡娃(Duleng Hkawp Gumwa)的后人，他是都凉雍南(Duleng Yawng Nang)的长子，而都凉雍南又是瓦切瓦的第六个儿子。这个都凉过贡娃有一个弟弟都凉弄栋迈(Duleng Nawng Dungmai)，这个弟弟被从都凉人的地盘赶到了胡康河谷。都凉过贡娃的后人(非法地)取得了山官地位。曾经有两个名字很不吉利的山官玛居金吉(Maju Kinji)和枇杷鬼(Hpyi)，他们被赶走了。从那时起都凉地区就没有了山官，全靠贡劳体系来管理。

第二个版本是从郭卢玛瑙那儿来的，显然源自贡萨：

> 瓦切瓦(都凉的祖先)的第六个儿子是廷迈沙东庸(Tingmaisha Dawng Yawng，即恩东娃[N'Dawng Wa])。他身后传下了廷迈沙或者恩东氏族，其中也包括都凉人。
>
> 275
>
> 在决定各氏族地位高下的大目瑙上，人们承认卡蜀卡霞这一系最尊贵，恩东在整个宴会结束后才来到。"他们知道他们来得太晚了，没肉可吃，所以决定去捡那些里面烤过肉又丢得到处都是的竹子，然后把里面舔干净"。恩东于是被贡萨列为贱狗(pariah dogs)一级。"直到今天，和恩东人吵架的人还可以用'你们这些在彭康河(Punghkang)上游舔竹子的恩东人'来羞辱和激怒他们。"[1]

在前面所有的例子里，为地位高下而对立的各方都同意决定尊卑的那些原则，他们只是在那些关键的、据说可以决定如今地位的神话事件上有分

---

① Kawlu Ma Nawng(1942)，pp. 2，7. 玛居金吉和枇杷鬼这两个名字的意思分别是"不吉利的祭司的权杖"和"巫术"。

歧。当对立的各方不同意神话本身的"伦理"时，就会出现一种略有不同的冲突，例如郭卢玛瑙报告的，发生在茶山氏族的贡萨和贡劳分支之间的对立就是这样。

第六章([边码]第202页)中已经给出了相关神话的种种主要特征。在这种情况下可以看到，神话中的事实是双方都接受的，但对于形式上正确的结构规则就有分歧了。贡萨声称，"再醮寡妇"生下的孩子的等级地位本来就比其他异母同胞低，所以后者的后代可以将前者的后代当作平民来看待。另一方面，贡劳则批判这种等级的观念，声称兄弟姐妹或者异母同胞以及他们的父系子孙都是族兄弟，地位平等。贡萨-贡劳对立的本质就在于后者谴责世袭的阶层差别，而前者则以此为荣。因为贡萨是通过夫兄弟婚和侧室的低等地位等特质来确立阶层差别的，所以理所当然，贡劳就应该用一个可以在这一点上挑战贡萨的神话来确立他们自己的原则。

下面的例子与之类似。贡劳同样没有争执神话的事实部分，只是挑战贡萨藉此所作的伦理推导，由此又一次否认了阶层尊卑代代相传的原则。276

扁顶萨(Pyen Tingsa)木日：大多数版本都说瓦切瓦的第五个儿子是木日或者扁顶萨。贡萨的版本说的是瓦切瓦的长子木日娃贡驾(Marip Wa Gumja)娶了威宫宋皮(Woigawng Sumpyi)。木日娃贡驾出远门去了，留下妻子在家。他不在的时候，威宫宋皮和瓦切瓦的第四个儿子、木日娃贡驾的弟弟扁顶萨当(Pyen Tingsa Tang)生了四个孩子。为了惩罚这种罪过，威宫宋皮和扁顶萨当的后人虽然也算是木日，却永远都是威宫宋皮和木日娃贡驾的后代(真正的贵族木日)的平民和世袭农奴。

贡劳接受了大部分上述故事，但是说如果木日娃贡驾的妻子不忠，那也是他的错，他不应该留她一个人在家那么久。无论如何，有许多克钦人认为丈夫如果离家太久的话，妻子和他的兄弟睡觉也没什么错。所以扁顶萨亚氏族的祖先理直气壮地拒绝接受低级地位，加入了贡劳运动[1]。

这个故事似乎成了几个不同类别的派系的旗帜。通常认为扁顶萨亚氏

[1] Kawlu Ma Nawng(1942), pp. 4, 5, 13.

族在今天的代表是恩顶主世系群，后者有许多的支系。有些是贡劳，另外的支系里有些影响力很大的山官。所以，上面引用的故事不但可以被用来指出贡萨和贡劳木日之间的对立，还可以合理地说明木日氏族中并立的两个贡萨分支之间的派系斗争，一方是恩顶，另一方是乌姆（Um）、宁然（Ningrang）、汝仁（Rureng）[①]。

我想人们会同意，本章中引用的所有这些关于传说的例子毫无疑问都是正统经典意义上的神话。然而在每个例子中，神话的结构性内涵都完全模糊不清，根据引用故事者的个人既得利益而有所不同。

277 我在第四章中描述帕朗的世仇和派系冲突时，曾展示出相当晚近的传说是如何被用来论辩在世的个体的相对地位的。我把帕朗的这些故事称为"神话"，然而它们并不是通常定义的那种神话，因为说的是最近的事情，角色也都是些普通人。而我现在叙述的都是些经典意义上的神话，说的是神和半神以及具有半神圣地位的祖先们的事迹，其中大多数都在所有操景颇语的人群中广泛流传。不夸张地说，只要询问得法，克钦山区的任何一个景颇族经师（斋瓦）都能够讲出一个创世纪或者人类起源故事的版本来，很容易看出这些版本与图 6 和图 7（第 254、257 页）所讲述的是"同一个故事"。但只能在大致的框架中说它们是一个故事，微小的细节会有所不同，以便（含蓄地）提升讲故事者的个人地位。换句话说，这一章所展示的论据证明了，传统类型的神话和我引用的帕朗非传统类型的神话以同样的方式、同样的原因发生着变异。

我的结论是，在讨论克钦人的情况时，人类学对神话的通常定义并不是个合适的范畴。没有什么特征可以把神圣传说——也就是广为人知的关于神圣存在的传说——与当地 20 年前发生的传说区别开来。两种传说都有同样的功能——讲述它们是一种仪式行为（在我的术语意义上而言），在讲述故事的过程中，这行为可以使讲述者的具体立场正当化。

所以我得出结论，存在一个公共认同的框架绝不是一个社会团结或者均衡的标志。这种观点和大多数人类学家现在——至少是最近——所持的

---

① 参见 Kawlu Ma Nawng (1942)，第 6 页和第 8 页。

观点相矛盾。从马林诺夫斯基那时候起人们就有了共识：在具体的社会体系内，神话起着认可社会行为和确立个人和人群的权利的作用。因为任何社会体系无论多么稳定和平衡，都包含着相互对立的派系，所以一定会有不同的神话来确立不同人群的权利。马林诺夫斯基本人看到了这一点，其他人特别是福蒂斯[1]和弗斯[2]也曾有力地提出过这点。但是如果我对他们的理解没错的话，这些作者的观点是，无论地方上有多大张力，无论一个社会体系里有多少对立，整个结构却还是以某种方式维持着均衡；一群人有一种说法，就有另一群人提出相反的说法来平衡。例如在福蒂斯的分析中，塔伦西(Tallensi)社会里对立的纳姆人(Namoos)和泰里人(Talis)使用同一种仪式性表达的共同语言，似乎这个事实就足以证明整个体系在总体上是稳定的[3]。 278

我现在说的恰恰与此相反。神话和仪式是一种象征语言，人们可以藉此表达对权利和地位的要求，但它是一种论战的语言，而不是一部协调的合唱。如果说仪式有时是一种整合机制的话，那也可以说它常常是一种分裂的机制。我认为如果要合适地接纳这种观点，就必须对现在人类学关于社会结构的概念作一根本的改变。

---

① Fortes(1945).

② Firth(1932).

③ Fortes(1945)，尤其是第24页以下诸页。

279

第十章　结论

在第一章里面我提出，我的问题是去研究各个特定的结构可以怎样采用多种多样的文化阐释，以及同一套文化象征如何表达不同的社会结构。

迄今我们看到的，约略如是。克钦山区的人们在文化上并不一致，人们自然不会把这一点归结于生态的不同。但是即使我们忽略掉文化中相当一部分与实际经济行动有关的内容，也就是马林诺夫斯基或许会认为是满足人类基本需要的所有工具性的那一部分的话，我们还是能保留下一些事物，我在本书的仪式行动这一标题下已经讨论过的，正是这些事物。而就文化中的这些仪式方面而言，克钦山区的人们是相对一致的。人们会说不同的语言、穿不一样的衣服、住在不一样的房子里，但是他们理解彼此的仪式。仪式行动是就社会地位"说事"的方式，在整个克钦山区，说这些事的"语言"是同一的。

在英国人到来以前，管理这片地区的缅人对此理解得相当透彻。我们有一份可以追溯到 1835 年的关于一次仪式行动的记述，可以极好地阐明我的观点。我概述一下这个故事[①]。

> 1836 年治理胡康河谷的是孟拱的缅甸总督。对克钦人而言，他承担起了孟拱的前掸人召帕的各种仪式职能。这时，孟拱的佛寺里保存着三个可移动的神龛（画像?），据说在里面供奉着孟拱召帕世系群的众始祖纳——换句话说，他们是孟拱的勐纳。他们名叫召巴和相、召苏卡哈和召散龙户勐。他们在世时是三兄弟。这些名字是传统的掸人王室的头衔。无论哪次邦里有庆典，或者无论孟拱总督何时出游，总有这三位纳伴随，它们被"放在三个小小的竹制神堂里，扛在男人们的肩上"。

280

① 汉内在 1837 年和 1847 年的著作中的叙述本质上相同，但二者间在某些细节上有出入。

> 在1836年，缅甸总督访问了迈宽，接受了当地掸人和克钦人名流们的效忠。过程如下。“随着人们几记棒槌敲死了一头牛，典礼开始了，牛肉被切开来当场煮好，然后各个佐巴(Tsobua)[1]在三兄弟的灵前呈上自己的刀和矛……人们向这些纳献上米、肉等祭品。这么做的时候，每个要宣誓的人手里都分到很少的一份米，成跪姿，手握拳举在头顶，聆听用掸语和缅语宣读的誓言。在此之后，上面写着誓言的纸被烧成灰混在水里，每位佐巴一杯喝下去，喝之前要反复保证信守誓言。最后山官们坐到一起吃同一个盘子里的食物，吃完后典礼结束。受到誓言约束的山官是迈宽的掸族头人、茶山景颇人戴帕甘[2]、勒排景颇人斑瓦佐巴、木日景颇人恩王康弄和“西东野”山官、茶山景颇人德日庞孟和掸人“尼门贡”，所有这些人都通过这一举动事实上承认了缅人当权者的主宰地位，承认了他们臣服于阿瓦王国。

在涂尔干的意义上讲，这当然是个近乎完美的关于仪式的例证。每一个细节，从宰牛到最后饮下誓言之水以及同盘而食，似乎都代表着一种社会团结的行动。甚至还具备神秘的“欣快”感，连汉内这个精明而挑剔的观察者也深有感触。但是可以把襄助这次展演的人们都看作是“一个社会”的成员吗？按通常的民族志标准而言显然不可，而按本书的标准却是可以的。但是这样一种仪式真的代表着社会“整合”、“团结”或者“均衡”吗？

具体到这个例子，我们恰好知道在一年前戴帕甘和德日庞孟(又名德日本弄)是世仇，一两年后，戴帕甘在整个胡康河谷获得了类似副总督(sub-governor)的地位，不出五年，恩顶贡萨(木日山官)加入了贡劳，把戴帕甘彻底赶出了他自己的村寨。这似乎并未表明存在什么显著而持续的社会团结。假如我们接受涂尔干的观点，即宗教仪式再现了参与仪式的人群的团结，那么我们必须很清楚地了解，这种团结只需存在于仪式举行的那一刻就够了，我们不能由此推出，仪式庆典结束之后依然存在一种持续而潜在的团结。

281

---

① 汉内不加区别地把佐巴(Tsobua，即召帕)套用到克钦人和掸人头上。

② 后来缅甸总督去世了，次年戴帕甘娶了他的遗孀(见本书边码第220页)。

我所有的这些例子真正显示出来的是,胡康河谷的缅人、掸人和克钦人在1837年有一种仪式性表达的共同语言,他们都知道怎样用这种共同“语言”来让别人理解自己。这并不意味着,这种“语言”所说的在政治现实中就是“真的”。我们这里讨论的仪式所作出的陈述是建立在一些假定的基础之上的,那就是存在着一个理想的稳定的掸邦,孟拱的召帕居于统治地位,而所有的克钦人山官和掸人首领们都是他忠实的臣仆。我们找不到真实的证据来证明,有哪一位真正的孟拱召帕曾经掌握过这种权威,而且我们确实知道,举行这个仪式的时候,货真价实的孟拱召帕已经不复存在将近80年了。在这仪式的背后并不存在一个真正的邦的政治结构,而是一个理想化的邦的“仿佛为真”(as if)的结构。需要把这个“仿佛为真”的体系与乍看上去充斥着文化差异的各种关于政治事实的范畴区分开来看待。

我写这本书的目的之一就是要证明,在北缅甸的背景下,正如我们所看到的那样,关于是什么构成了一个文化或者一个部落的普通民族志传统真是错得不可救药。我并不认为这是个崭新的观点,但是我想它具有普遍的理论重要性,值得重视。

282 许多现代的人类学田野工作是在那些各种文化和结构现象的边界并不重合的地区开展的。我的意见是,关于单个文化的概念的传统用法会掩盖这类事实的重要性。让我们引用一个远离克钦田野的例证吧。贝专纳兰(Bechuanaland)的茨瓦纳人(Tswana)在政治上被分为十个部落,总人口中超过半数属于恩瓦托(Ngwat)和塔瓦纳(Tawana)部落。关于这些部落我们得知:

> “恩瓦托部落中大约五分之四的人……原先是外来人,而塔瓦纳这个比例甚至更高。而且一个部落的成员在习俗和语言上有时会有差别。例如在恩瓦托,有语言和习俗上是布须曼人(Bushman)而非班图人(Bantu)的沙瓦人(Sarwa);有虽然是班图人但不属于索托(Sotho)人群(茨瓦纳是其中的一部分)的卡拉卡人(Kalaka)、寇巴人(Koba)、赫雷罗人(Herero)、罗戒人(Rotse)等,他们说自己的语言,很多习俗与统治者不同;有奎纳人(Kwena)、卡阿人(Kaa)、加特拉人(Kgatla)、胡

鲁策人(Khurutshe)和许多其他人,他们与茨瓦纳人同源,但是与真正的恩瓦托人在法律和习俗的各种细节上存在着差异。"①

尽管我们看到的经验情况是这样,但是出于比较的目的,默多克(Murdock)还是把茨瓦纳人当成一个社会和一个文化②。在这个个案里,我很难理解这种文化统一体的观念究竟意味着什么。

至于我自己研究的这片地区,我想做的并不仅仅是用掸人和克钦人之间的区分来破除既有的成见,我还想要对一种跨越这些文化区别的社会进程的各种机制有所言说。

这在呈现的问题上给我带来了很大的困难。我这一辈的英国人类学家曾经骄傲地宣称:我们相信,对社会组织的理解与历史无关。这些观点真正的意思并不是历史无足轻重,而是它难以书写。我们这些功能主义的人类学家原则上并不真的"反历史",只是我们不知道怎样才能把历史材料纳入到我们的概念框架中来。所以埃文思-普里查德教授这位英国社会人类学中最坚定的均衡论(equilibrium theory)的支持者,同时也是一位在人类学分析中应用历史的倡导者③,但是他仍然没有解释两种立场之间的矛盾该如何解决。埃文思-普里查德本人著作中那种优美的明晰性只存在于可能的世界中,因为他把自己局限于描述某种虚幻的情景——即均衡体系的结构。我在本书中要做的,就是去描述一个不处于均衡状态的体系的结构,说明的方法包括力图同时展现两三个不同的"理念体系"。我不想说结果是简单的或是明晰的,但是似乎对我而言,它确实包含着某种以前没有以这种形式说出来过的主张。 283

让我进一步详述这个关于理念体系或者模型体系的教条。

与民族志作者相对的社会学家所研究的,总是理念中的而非经验中的社会。从这门学科起步时便是如此。例如斯宾塞原先曾提出,他的《社会学原理》的第二部应该包括:

---

① Schapera(1952), p. v.

② Murdock(1949), pp. x,353,374.

③ Evans-Pritchard(1951), passim.

"通过调查各个社会及其变化而得来的结构的和功能的一般事实，换言之就是由比较不同社会以及同一社会相继的各个阶段而得出的经验概括。"①

他认为"一般事实"是符合人类社会某一特殊发展阶段的理念模型，从对各社会的观察得来，这些社会依定义被看作是处于某一特定的阶段——即处于一个虚幻的稳定状态中。进化论者们从来不详细讨论——更不仔细观察——当一个社会从阶段A变化到阶段B时确实发生了什么，他们只是主张，所有的阶段B社会都是经由某种方式从阶段A社会进化而来的。与这种取向一致的是，当进化论者们用经验民族志资料来阐明他们的论点时，他们故意选择那些不相互依赖的"社会"。如果是当代社会，那么它们一定远在天边——最好是有重洋阻隔，如果是近邻，那它们一定不是当代社会，284 一个学者可以宣称希腊人的技术水平高于古埃及人，但是当代雅典的政治结构和斯巴达的政治结构之间的关系，这种问题却不在人类学的讨论范围之内。

所有早期人类学家的模型体系，无论是用文化的还是结构的术语表达出来——"喝卡瓦酒的民族"、"巨石文化"、"母系阶段"等等——都既迂阔又暧昧。事实上博学的夫子们仍然在就过去的母系家长制民族写下长篇大论，却没有为一个母系社会如何可能运行提供任何详细的解释②。但是这些模型体系有一个共同的特征，那是因为它们都被看作是些稳定僵化的体系，都是些理想类型。

现代社会人类学家们的研究通常要细致得多，在规模上也小得多，但是我认为他们的"社会"仍然大多是模型体系，其稳定性是个假设，而不是一个已确立的事实。但是因为人类学家们从一开始就一直把"一个社会"的幻象当作是个孤立的事物，所以他们还没有语言来描述既是当代的又是邻近的——实际上相互联系的——多个社会体系。

① Spencer(1858)，转引自Rumney(1934)。

② 例如汤姆森(Thomson 1949)。这位学者猜想阿萨姆的卡西人(Khasis)为母系制提供了一个具体的例证。卡西人如今并不是母系制，过去是否曾经为母系制只能靠推测了。

直到1938年，马林诺夫斯基还把这种情况描述为离散的文化间的“接触”或“冲击”。威尔森夫妇在1945年出版过一本名为《社会变迁分析》的书，很明显，他在书中仍然认为这种互动的结果可以说根本就是不道德的，是“对法律、逻辑和习俗的破坏”[①]。

美国人类学家很早以前就造出了“涵化(acculturation)”这个说法，但是他们似乎并没有发展出什么概念框架，以便使一种关于当代进程的社会学理论成为可能。在大多数情况下，一项对涵化的研究只是分析某个历史时期中某些孤立的文化之间某些特质的交流而已[②]。

我自己的观点是，社会人类学里的均衡理论曾经有其合理性，但是现在需要作重大的修正。我们不能再满足于设定一种关于各种固定体系的类型学。我们必须认识到，现代田野工作者所能研究的社会很少(如果有的话)会表现出明显的向稳定发展的趋势。在另一方面，我认为对于人类学家而言，应该有可能发展出各种方法来分析变迁中的社会体系，这种方法能避免波普尔(K. R. Popper)教授曾正确地斥之为“历史主义”的那种形而上学概括[③]。 285

坦白地承认社会体系不一定天生便是稳定的，并不会迫使习惯结构性思维的社会人类学家抛弃他所有的传统分析技巧，因为他还是有充分的理由继续使用科学的虚构(scientific fictions)[④]。在实际的田野工作情景中，人类学家必须总是把观察得来的材料当作仿佛是均衡整体的一部分来处理，否则描述会变得几乎不可能。我所要求的一切只是说，应该坦白地承认这种均衡的虚拟性质。

在本书中，我对贡萨、贡劳和掸人组织模式的描述大多是假设的描述——它们与理想模型而非真实社会的关系更为紧密，而我一直努力在做的就是去呈现一个可信的模型，用它来说明这些假设的体系在互动时会发

---

① Wilson(1945). 比较同一位作者的概念性的结论：“对社会关系的所有客观分析都要依靠一个预设，即这些关系形成一个连贯的体系，在任一领域中它们都严格地互相支持、互相决定。”(第23页)

② 参看：Herskovits(1948), Part 6; Tax (1952).

③ Popper (1945).

④ Vaihinger(1924).

生什么事情。当我们对社会变迁中的过程作一种社会学描述时，如果要想有什么普遍性的话，就必须把它与一个这种类型的模型联系起来，而不仅仅局限于某个案例。我认为，直接从第一手民族志资料的观察出发去描述这样一个变迁的过程是不可能的。人们必须做的，首先是通过参照一些被认为是处于不稳定均衡状态中的抽象的完整体系来分析民族志事实，然后假设实际生活中的混乱状态源自这些不稳定的理念体系之间的互渗。

这样描述我的方法，听起来就像是一个地道冬烘先生的学究气十足的法子。可我要说的是，克钦人和掸人恰恰正是以这种方式来看待他们自己的社会。克钦人自己就倾向于认为，贡萨与贡劳之间的差别和贡萨与掸人之间的差别总的来说属于一类。他们还认为，这些差别不是绝对的——人 286 们可以从一类转变成另一类。克钦人会说人们“变成贡劳”或者“变成掸人”（*gumlao tai*；*sam tai*）。这意味着，克钦人自己把掸人与贡萨克钦之间的差别当作是理念式的，而不是民族学家们想让我们相信的那样，是族属、文化或者种族类型的差别。

这还意味着，怀有贡萨信念的克钦人也能很清晰地怀有关于其他生活方式的概念。对于贡萨克钦人而言，贡萨仪式性组织提供了一个他们可以想象自己真实的社会与之相符的模型社会。但是他们也会意识到还可能存在其他的刻板模型，即贡劳和掸式，可以将它们拿来与自己的社会进行比较。

这三种社会各自的刻板印象或者模范版本可谓相当精确，但是一旦把这些范畴套用到实际的社区上去，肯定就会大有伸缩的余地。理念类型虽然非常清楚，实际的类型却互相交叠。

在抽象的口头描述中，克钦人自己假定，三类组织之间不会有太多混淆的余地。然而实际上人们经常会发现一些社区，从某些角度来看是贡萨，从另外一些角度来看则是贡劳，还有其他的社区，同时既是克钦的贡萨又是掸式。换句话说，某个特定的社区是贡劳、贡萨或是掸式这个问题在经验事实的领域内并不一定能找到确切的答案，至少在某种程度上，这取决于特定个人在特定时间里持有的态度和观念。正如我们已经看到的，有许多“仪式行为”可以说具有相同的意义，无论行动者是一个掸人、一个贡萨克钦还是一

个贡劳克钦，但是随着背景不同，从这种行为中得出的推论却可能大相径庭。

这种模糊性并不会导致令人无法容忍的误解，因为所有的仪式陈述从本质上来说都是模糊的。仪式和神话“再现”了社会结构的一个理想版本。它是关于人们设想其社会如何被组织起来的一个模型，但是并不一定是他们为之努力的目标。它是在简单化地描述是什么，而不是在幻想应该是什么。但是仪式行为中所作的陈述只是模糊的陈述，它们不具备科学描述的性质，因此在掸人背景下有意义的仪式行为在克钦背景下也有意义。 287

从外部观察者的角度来看，一个在经济意义上得天独厚的克钦政治领地（孟）会融人一个掸人勐，成为它的一部分。还是从一个外部观察者的角度来看，这个进程会导致一些克钦人“变成掸人”，但是对于行动者来说，这个变化难以察觉。在开化的过程中，个人只是开始给原先只有克钦意义的仪式行动加上了掸人的价值观而已。

本书一开始，我就提出了一个已经成为掸人的克钦人作为论据。这里是同一来源的另一段陈述：

> “我们实际上是被吸收了进来，由于通婚，结果逐渐在种族上变成了掸族，看起来更像个掸人而非克钦人。转变成佛教徒很容易，因为我们的佛教信仰夹杂了纳崇拜。他们（他的掸人兄弟）唯一让我们放弃的只是一些还没了结的血仇而已。”①

只有外界的观察者才会猜想，一个人群在文化和结构组织上的转换会带来破坏性的后果。猜想变化“对法律、逻辑和习俗是毁灭性的”也只是民族中心主义的人类学家的偏见而已。

除了单独一个地区的文化与结构交互变化（intervariability）的趋势问题之外，对我而言，本书中最重要的主题是我对克钦人的姆尤-达玛婚姻体系与克钦社会阶层结构之间关系的记录。存在这样一种关系的假设源自列

① Harvey and Barton（1930），第81页注释。

维-斯特劳斯，而我早先发表的一篇文章则表明了在一个形式观念的层面上，这个原则对于理解克钦贡萨社会而言至关重要[1]。列维-斯特劳斯进一步暗示说，姆尤-达玛型婚姻体系的存在虽然会导致一个阶层分化的社会，但恰恰同样是这个原因，也会使得克钦社会崩溃。我这里搜集的材料部分支持了列维-斯特劳斯的观点，尽管我认为克钦贡萨组织的不稳定性并不完全是列维-斯特劳斯所想象的那一种。从一般人类学理论的视角来看，这个案例非常有趣。

288

在某些方面，克钦模式是一个典型的分支裂变型原始社会的模式——"氏族(gentile)"组织，摩尔根曾在易洛魁和古代希腊的社会组织中找到过例证。现代英国人类学家们的某些最出色的工作正是在非洲的这类社会中完成的，现在人们对世系群组织的一些典型原则已经了解得十分清楚了。对努尔人和塔伦西人以及蒂夫人(Tiv)所作的许多概括同样可以应用到克钦人身上。克钦人的与众不同之处，在于他们有一个与世系群体系相联系的阶层体系。但是正如我们已经知道的，克钦政体距掸式政体只是半步之遥，而掸人的政体与我们在欧洲所理解的封建主义又极其相似。从克钦型组织向掸人型组织的转变，牵涉到以一种直接的地主-佃农关系来取代一种基于共同世系群或是姻亲依赖的关系。就本书提供的证据而论，这是一种颇不容易进行的转变，人们会想知道，其他时期的其他人群会不会以同样的方式来应对类似的政治抉择。

现在讨论另一个问题。我通篇都在强调，我的问题不仅仅是力图理解为什么克钦人与掸人不同，我还需要理解为什么克钦人之间也有差异——为什么我们的高日人和阿几人比邻而居，共有一套亲属体系，却说着根本不同的语言。这里我们要处理的同样是一个社会动力学而非社会静力学的问题，把一个亚类和另一个区别开的各种差异并非固定不变，阿几人可以变成景颇人，高日人也可以变成阿几人。为什么在某些情况下会发生这种事，在另一些情况下却不会呢？

---

① Lévi-Strauss(1949); Leach(1952).

在第三章里，我单凭语言这个标准讨论过该问题。有些克钦人群很容易就改变他们的语言归属，而另一些在语言上的保守简直到了荒唐的地步，面对这种事实，我认为我们需要某种社会学的解释。为什么在帕朗那一类社区中，仅仅130户人家的社区会分成六个方言群体，而在其他克钦地区，我们却会看到如附录一所记载的那样极其迅猛的语言同化现象呢？ 289

在第三章中我暗示说，在某些情况下某个人或人群使用一种语言而非另一种语言是一个开放的抉择，语言应该被看做一种地位的象征。如果事情真是这样，我认为在各个稳定的贡萨体系或者稳定的封建等级制中我们可望看到语言的一致性，受到人们青睐的是统治集团的语言。与之类似，在各个稳定的贡劳体系中，我们则会期待着看到每个自足的社区都操与邻近社区不同的方言。就我已经表明的情况来看，这种理论并不符合现在我们看到的贡萨和贡劳社区的实际分布。

然而我现在已经表明，无论稳定意味着什么，我们都不能把既存的贡劳和贡萨社区看作是稳定的。这会怎样影响到这个论点呢？

如果读者再次参看第42页的地图3的话，他将会发现那些克钦诸语言混杂在一起，同时各小群体在语言上极其保守的地区恰恰是我划分的生态地带B和C（第35页，地图2）。另一方面，在A地带的克钦人几乎毫无例外地操景颇语。

本书后半部分的分析已经显示了，在两类环境中存在着政治稳定性：

a. 在有掸人种植稻米的平地地区都持续存在着一种封建结构。除了靠近缅甸城市的地区最近转说缅甸语之外，其他地方的语言差不多一直都是泰语。

b. B地带和C地带北部的大多数地区（地图2，托角和南德奈地区）似乎一直普遍存在一种贡劳型的组织。这里每隔几英里方言（木如语和侬语）就有变化，几乎村村不同。

就此而言，种种事实与第三章中提出的理论是一致的。

但是通观其他的克钦山区，我们可以看到该地所特有的政治不稳定性。

那会怎么样呢？我曾指出，在 B 地带大部和 C 地带南部（地图 2，省普洛地区），因为气候相对干燥，人口密度相对较高，山地社区的经济在根本上是不平衡的。只有靠政治和军事的权宜之计才能得到暂时的稳定。在这些地带，无论是在贡萨地区还是贡劳地区，唯一延续不断的政治结构是村寨，所有更大规模的政治联盟都处于持续的变迁之中。在这样的环境下，语言的独特性在外部政治世界权力的风云变幻下，起到了支持村落社区长久团结的作用。

在这类情况下，我们发现哪怕是在贡萨政治组织的框架内，小规模的村落单位也会顽强地坚持其语言独特性。

另一方面，A 地带资源的压力要小得多，经济基础更为牢靠，所以村寨群体在面对政治变迁时就不这么急迫地保持地域认同了。但是在这里，正是因为经济条件可能更利于谋生，所以进行政治上的尝试的风险也更小。派系主义现在采取了另外一种形式。我们看到的不再是某个基于地域的村落与毗邻村落间互相竞争，而是贡萨和贡劳之间以及乌玛督（幼子山官）和木甘（长子贵族）之间的敌对。在这些情况下，语言作为团结的旗帜不再有用，因为人群现在是依亲属关系而非地缘聚到一起的。这整个与以下事实相符，即全 A 地带只存在一种克钦语的主要形式，那就是景颇语，而且这一地区的外来人群会很快地被吸纳到景颇体系当中去。

这或许并不是事情的全部，但我想它至少为我原先的问题提供了某种部分的解释。

最后让我申明一点，我在本书中尝试的整个这类分析可能在克钦山区以外的其他情景下也有其价值。正如我所描述的，克钦山地的文化境况既混乱又复杂，但并不罕见。相反，我要说的是，设想在一个“正常的”民族志环境下，人们通常都能发现像地图上那样形式齐整、疆界分明的各个独立的“部落”，这种设想多半只是种学术的虚构而已。我当然承认，那些民族志专著所暗示的情况往往就是如此，但那些事实得到证明了吗？我自己的观点是，民族志作者常常只会费尽心思去分辨“一个部落”的存在，因为他把这类文化实体必定存在当成了公理。但在某种意义上说，许多这类部落只是民

族志的虚构而已。

有关克钦山区以西的那加人和钦人山区(见地图1)的文献可以提供一个恰当的例子。不同作者留下的众多高质量的专著很详尽地记录了这一区域的民族志状况,其中最为杰出的当属赫顿(Hutton)、米尔斯(Mills)和帕里(Parry)的著作。所有这些书都理所当然地根据定义把说某种独特语言或者方言的人群当成是一个单独的部落或者部落分支。于是每个这样的分支就被当作一个有独特的历史和时间上有独立延续性的、清楚的文化和民族志实体来对待。有些部落,例如歇马那加人[①],有一种与本书在贡萨标题下描述的那种组织几乎没有区别的组织。另外的部落如昂噶密的那加人[②]则很接近我的贡劳模式。但书中都假设这类部落范畴是独立的。歇马和昂嘎密在地理上非常接近,可是作者却把它们表述得似乎彼此没有任何制度意义上的互动。在我看来,这整个取向都建立在错误的前提之上。

我认为在这样一种情况下,想要记录下所有的刻板的民族志变体只能是徒劳而已,因为这些变体几乎无穷无尽。勤勉的民族志作者只要乐于搜寻,总能找到不同的"部落"。

米尔斯对阿欧那加人(Ao Naga)的记述提供了一个例子。依他所言,阿欧这个部落类别包括三个亚部落类别或者说分支——仲里(Chongli)、孟申(Mongsen)和昌奇(Changki)。根据米尔斯的说法,这些分支"无疑代表了操不同方言的移民的不同波次"[③]。当地社区通常包括几个不同的分区(*khel*),与我的克钦分析中的村落(格通)相对应。一个阿欧地方社区的各分区通常都属于一个部落分支(仲里、孟申或昌奇),但并不总是如此。有些社区是复合的。在某些复合社区中,不同分区的成员都说着同样的方言,但是在另一些社区中,同一社区下邻近分区的成员们则保持着方言和社会习俗上的差异。简而言之,似乎仲里、孟申和昌奇之间的差异与部分克钦山地中景颇、阿儿和木如之间的差异颇为类似。

292

米尔斯承认用方言差异作为文化区别的核心标准存在着困难,但他还

① Hutton(1921b).

② Hutton(1921a).

③ Mills(1926), p. 2.

是假设把仲里、孟申和昌奇写成分离的民族志实体是切合实际的。他的书中没有迹象表明孟申的社会组织或许与仲里的和昌奇的社会组织相互依存，反之亦然。

我不相信沿着这些进路作的任何分析能够贴切地吻合事实。只要邻近的社区之间有显而易见的经济、政治和军事联系，那么任何有效的社会学分析的领域就必须跨越文化的边界，这对我来说似乎是不言自明的道理。

在我的研究中，我避免任何将克钦文化的各个变体表述为任何规模的"部落"实体的尝试。我同样努力避免通行的民族志技巧，不去把文化变体表述为对某个正统中心规范的异常偏离。我不关心一般的克钦人的行为，我关心的是实际上克钦人的行为与理想中克钦人的行为之间的关系。因为虑及这一点，我力图把各个克钦文化变体表述成两套冲突的伦理体系之间不同的折中形式。

我相信这类分析能获得长足的发展，或许还可以有效地适用于民族志地图上的许多疆域。我已经提到的钦人和那加丘陵地区只是其中之一。



附录一 见于记载的一些语言变迁的案例

1. 景颇语变为掸语

威尔科克斯(Wilcox)是第一个造访坎底弄(葡萄)的欧洲人,时值1828年。根据他对掸人地区的记录,"大多数劳动人口都属于卡颇(Hka-phok)部落,其方言与新颇语同属一系"。其他依赖掸人的非掸人群是卡浪(Kha-lang),他们有几个村寨坐落在南浪(Nam Lang),"他们的语言更接近新颇人的语言,而不是南迪桑河(Nam Tisang)的诺古勐(Nogmung)部落的语言"。

坎底掸人的前缀"卡(Kha-)"表示一个农奴;"颇(phok[*hpaw*])"是木如人和坎底的掸人对景颇人的称呼。因此卡颇意味着"景颇农奴"。

巴纳德(Barnard)在1925年接触到坎底弄时,曾对之加以描述。他注意到掸人中有相当数量的农奴阶层(洛卡,分成不同的各"部落",他猜想它们源自西藏,不过他认为:"对于他们的语言,我无法掌握哪怕少数的一些词汇,因为他们融入到掸人中去了,完全采用了后者的语言和装束。"看来巴纳德的洛卡肯定包括了维尔考克斯所说的卡颇和卡浪的后人在内。"南浪的村寨"里的居民们现在操的是掸语,但是在迈立开江对岸的操景颇语的人群——他们自称为都凉——声称与那些南浪的"掸人"有渊源。

对于诺古勐,巴纳德(Barnard)记录道:"(他们)渐渐地融入到掸人中去了……他们采用了掸人的装束,而且在家里几乎全都说掸语"。但是在1925年,一些诺古勐人依然在说各种景颇语。他们自称掸弁(*Sam-hpyen*),是景颇语"掸人士兵"之意,大概他们曾经是其掸人领主的佣兵吧。

这种封建义务在英国人统治期间完全瓦解了,在1940年,在诺古勐人中间开办了一所景颇学校。于是当地居民向掸人转化的趋势有了一些逆

294 转。诺古勐人或许又变回景颇人了。

参考文献：

Wilcox(1832)；Barnard(1925)，(1934)。

2. 阿萨姆语变成景颇语

在1824—1837年间，英国人第一次接触到阿萨姆和胡康河谷的景颇人，不断有记载说明，当时景颇人把大量阿萨姆人变成奴隶，并经由胡康把他们卖回缅甸。有些奴隶被径直卖到了掸人和缅人手中，但是有些则被留在了胡康。显然，当1835年贝菲尔德(Bayfield)和汉内(Hannay)造访胡康时，可以看出这些阿萨姆奴隶显然仍是阿萨姆人。

在整个19世纪，这些阿萨姆奴隶的后人们依然在胡康的经济生活中扮演了重要的角色。他们还是"奴隶"，但是在说话和习俗上变成了景颇人。1925年，奴隶们被强行解放了。在7903人的总人口中，他们约占3466人。这些获释的奴隶都说景颇语，其中2051人自称源自阿萨姆。

参考文献：

Selection of Papers(1873)，尤其是其中贝菲尔德和汉内(Bayfield and Hannay)的文章；Barnard(1930)。

3. 那加语变为景颇语

下文引自迪尤尔的著作(Dewar 1931)：

"潘果(Pangaw)和片古(Pyengoo)那加人住在南浦河和塔奈河合流处东北的山中，他们是第一批离开位于南浦河源头的故居的人。他们大约在十代人之前迁来，依照克钦人的习俗向他们送礼之后，克钦人准许他们占有了现在的居处。潘果那加人与克钦人之间自由通婚，但

是除了几户之外，今天基本上可以认为这一氏族已经灭绝了，这几户在 295
外表、装束、习惯和风俗方面实际上跟克钦人已经了无差别。片古那加人(主要是男人们)几乎全部采用了克钦人的装束，但是他们依然遵守祖先留下的许多习惯和风俗。他们在今日所在的山区定居已久，这一点足可以从他们的外貌和对克钦方言的熟稔得到证明，还有他们在达卢谷地的掸人和克钦人邻居也是这么说的"。

片古那加人在此处提到，他们的最高统治者、勒炯(Lajawn)地区的克钦山官说："我们四五代以前就是他们的领主了。我也不清楚我们是怎么变成他们的领主的。在孟拱瓦(即孟拱的掸人召帕)时期是霍升(Hawseng，掸人)统治着整个地区。"

这些人现在在文化上与其他克钦人已经没什么区别了，迪尤尔的记载中与"片古那加人"相关的其他民族志细节也可以证实这一点。

参考文献：

Dewar(1931), pp. 268, 277, 278—279.

4. 各种掸语变为景颇语。阿萨姆语变为景颇语再变为掸语

当英国人1824年占领阿萨姆的时候，在整个萨地亚和利多地区住着许多明显是掸族的人群。其中一个人群被今天的学者们称为帕籍人(*Phakeal*)。在当时，据说18世纪中期缅甸国王瓮籍牙(Alompra，即Alaungpaya)* 劫掠孟拱的时候，一位孟拱王子周达坤孟(Chow Ta Khuen Meng)在胡康河谷西部的德荣河沿岸建立了一个殖民地。它也许邻近现在的宁匾。在那里，这些"帕籍"掸人似乎和茶山氏族的景颇人结成了联盟。后来他们在阿萨姆又建起了一个子殖民地。阿萨姆的帕籍人居住在孟拱塔

* 又作瓮藉牙(1714—1760)，瓮籍牙王朝创立者。——译者

(Moongkong Tat,即勐拱塔[Möng Kawng Tat]),他们的景颇盟友就在很近的宁古(Ningroo,即 Ningru)。两个人群都在当地得到了许多阿萨姆农奴。

296 自 1824 年之后,英国人在阿萨姆的政策是解放掸人首领和景颇山官拥有的农奴。为了躲避这种"迫害",大多数"帕籍"掸人和他们的景颇盟友们回到了胡康河谷的德荣河沿岸他们原先的据点。这次掸人与宁匾的景颇山官结成了盟友。一些掸人留在宁匾,其他人则南下亲墩江,建立或夺取了今天名为辛加林坎底的掸邦的控制权。他们似乎带了一些阿萨姆农奴同行。这些阿萨姆农奴的部分后人或许与他们的克钦人和掸人主子通婚,最后来到了莫卡劳克(Maukkalauk)村寨(亲墩江,纬度 25°35′)。后来有人这样描绘他们:"这个村寨的人现在说克钦话,穿克钦衣服,被称为克钦人。可是他们已经学会了掸语,如果现在的趋势继续下去的话,他们毫无疑问会'变成'掸人,最终成为缅人。一旦这一天来临,某些人或许会发现他们本来就源自掸人。他们甚至不是克钦人。他们的头人说他们来自邻近的宁匾地区……他们曾一度在那里居住过,采用了克钦人的语言和习俗,可是当他们到那儿的时候,连他们的父辈都还是个阿萨姆来的小孩子,这群人在阿萨姆穿白衣服,说着现在他们已经完全忘掉了的语言"。(格兰特·布朗)

在此处,我们的案例似乎是阿萨姆奴隶变成了景颇人,然后又变成了掸人。

在宁匾还有一些人被说成是掸人。他们属于宁匾景颇山官。大概他们自认为是"帕籍"掸人吧。他们说景颇语。

参考文献:

Hannay(1847),ii;Kawlu Ma Nawng(1942),pp. 31,32,42;Grant Brown(1925),第 2 章。早期文献例如 Selection of Papers(1873)和 Butler(1846)中的一些段落可以为这个故事添加些细节。

5. 各式各样的"克钦语"变为景颇语

在 1825 年,阿萨姆的"新颇人"包括两个主要的人群。其中一个由茶

山-景颇构成,属于一位名为穆塔克·高汉(Muttuck Gohain)的阿萨姆地方 297 统治者,另一个成分更混杂的人群属于沙地耶的坎底掸人统治者。这些"新颇人"中的许多人显然是随着他们的掸人领主直接从东面的葡萄地区来到阿萨姆的。当代的证据表明,其他的新颇人无法理解这些人所说的语言。得自这个萨地亚-田伽巴尼(Tenga Pani)地区的新颇村寨头人的名单显示,这一人群包括了傈僳人、北方依人和都凉人的家庭。

英国人统治阿萨姆以及后来阿萨姆茶业发展造成的结果是,阿萨姆地区的坎底掸人丧失了他们的政治地位和土地。余下的掸人和余下的新颇人混居生活。联合社区的主要语言似乎是茶山-景颇语。现在阿萨姆的所有"新颇人"都说同样的语言。

参考文献:

证据相当零散,但是特别要参看:Neufville(1828);Wilcox(1832);Butler(1846);Selection of Papers(1873);Michell(1883);Mackenzie(1884);Needham(1889);Kawlu Ma Nawng(1942)。

附录二　官方报告中的帕朗世仇

下文是从《关于1899—1900年间东北边境的报告》(*Report on the North Eastern Frontier for the year 1899/1900*)(Rangoon 1990)中辑取出来的：

> "日先生12月6日从八莫启程去省伦。在拉唐(Latan)他遇到了昔马的刀果(Sima *taungok*)，刀果报告说廓那(Hkona)、琶袞(Hpakum)、萨董和斑龙(Panlum)的阿几人，还有奥拉嘎东(Auragatoung，即奥拉卡堂)和南霍董(Hoton)的考日人(Kauries，即高日人)想要恢复多年前被村民和木然人强行驱逐的帕朗阿几督瓦的地位。督瓦们和村中的长者立即接到命令不得妄动。8日，指挥着50名卫兵的凡斯(Fraunce)先生以及地区副长官(Deputy Commissioner)加入了日先生的行列，他们前往帕朗去解决阿几人与木然人之间的世仇……1月17日，在日先生的帮助下，地区副长官对帕朗的木然人与帕朗的阿几督瓦之间的世仇作了详细的调查，结果督瓦获准重新成为帕朗人群中一个纯阿几人村落孙努嘎东(Summutgatoung，即孙努卡堂)的首领。同时还瓜分了山脊下一片因为这桩世仇被抛荒多年的稻田。木然人似乎对现在的分法有些不满意，但是过几年就会忘记的。这桩有名的世仇最终得到解决真是太好了，因为它已经潜伏了至少20年，让阿几人和木然人都无法自在地耕种，让两边都不得安生，值得注意的是，尽管双方大多数人都还是我们的新臣民，而且每一方都不是很满意，但他们还是很爽快地赞同了这个决议。"

这天真而乐观的语调颇能让人解颐。需要注意判决当中的一些重要因素，是阿几山官的阿几和高日亲戚们首先通报了政府，孙努村寨村民是"纯阿几"的(即说阿几语)，这背后的假设是阿几人和木然人属于不同的"部落"。

附录三　克钦"奴隶制度"的性质

下文摘自格林(J. H. Green),《北纬24°以北的上缅甸诸部落及其分类》(1934年人类学博士学位论文,打印稿现在剑桥哈顿图书馆)。(脚注为我所加——利奇。)

第86页以下"……很遗憾,人们用'奴隶'来翻译钦颇(Chinghpaw,即景颇语)词汇'木牙姆',因为喀库人[①]的奴隶制度和通常与这个词汇相联系的事物毫无可比性。然而,它在许多方面类似于英国的农奴制度以及钦人的'贝(*boi*)'制度。

在江心坡地区,人们发现木牙姆相当知足,在生活各方面与他们的主人相处得甚为融洽。

木牙姆分成两个明显的类别:恩拱木牙姆(*ngong mayam*)和提侬木牙姆(*tinung mayam*)[②],但是提侬木牙姆可以分成几个等级,其中一些等级确实可以被称为奴隶。

恩拱木牙姆是外面的木牙姆。他们在许多方面类似于农奴。他们有自己的房子和财产,如果住在一个木牙姆村的话还可以分享公共土地的所有权。他们要向主人缴纳大量的财物,其中包括每两头牛犊中的一头、每棵香蕉树上摘下的第一串果实、结婚时聘礼的一半,还有各类劳役,凡此种种。在主子面前他们没有权利可言,但很少有横暴无度的主子,因为木牙姆是可贵的财产,他们的繁荣总是有益的。有些木牙姆甚至心甘情愿地变成农奴,缴纳贡品以换取土地和庇护。

提侬木牙姆是家里的木牙姆。在主子面前他们没有权利,也没有

---

① 粗略说来,格林(Green)用喀库(Hkahku)来指代密支那北部操景颇语的克钦人和腾奈的克钦人。比较第35页的地图2。

② 名词恩拱(? *n-gawng*;? *ngawn*)和提侬(? *ti-nang*)的意义我还没弄清楚。

300 所有权。有趣的是与此类似,未婚的孩子在父亲面前也没有权利可言。但是其实他们被照顾得很好,和家里的孩子基本上没什么区别。他们心满意足地接受吃的、衣服、喝的和鸦片。人们会给他们安排妻子,并在生病的时候代他们祭祀鬼神。实际上一个木牙姆的生活和一个木甘(*ma gam*,也就是山官家的普通成员)的生活没多大差别。然而木牙姆的社会地位低下,如今在几世为木牙姆之后,他们确实低人一等,灰心丧气而且备受自卑情结的折磨。

家里的木牙姆分好几等,有的可能是人人可以颐指气使的愚笨奴才,有的则可能成为主人的左膀右臂,成为极受宠信的心腹谋士。事实上我还见过一个蓄奴的喀崖山官,把奴隶的赎身钱交给手下的一个奴隶保管。

有时木牙姆也会被买进或者卖出。最好的一类——年轻健壮的姑娘——价钱可达200卢布。在英国人统辖的地区(Administered Territory),因为奴隶可以轻易向禁止奴隶制的英国法庭提出上诉,所以价钱自然要便宜些。大约是三头水牛、一个铁制的三脚锅架、一面锣、一支枪、一席毯子和考哑(*kauya*,各式零碎的杂物)。

提依木牙姆的等级根据主人得到他们的方式而有所区别。有些是买来的,一部分是抢来的,其他的有新娘陪嫁的女仆,也有买来的妻妾。然而其中人数最多的,还得算继承来的或者生而为木牙姆的人。

几乎每个未婚的女奴都有一两个私生子要照顾,有时孩子的父亲并非一个人,有些人的父亲还是统治阶层。可是人们管后一类孩子叫苏荣,不把他们归入木牙姆。自由出身的女人和男木牙姆生下私生子并不是什么新鲜事,虽然这会给女方造成很大的羞辱,这样的女人一般会通过婚姻被送到别的地方去,孩子却得留下。严格说来,自由出身的女人如果与木牙姆结合的话也会变成木牙姆,但是这条规矩并不总是有效,可她的孩子却是要算作木牙姆的[①]。

---

① 我想格林误解了这个规则。自由女人的私生子的奴隶父亲多半会被罚交孙莱卡。如果这个奴隶的主人选择偿付孙莱卡的话,那这个孩子就归作他的奴隶了,如果不付的话则不会。

按照惯例,一个督(官)家的女人出嫁时父母要给她陪嫁一个女奴。301
如果妻子突然去世或者不能生育的话,这个女奴就可以替补成为男方的妻子。

有些木牙姆成为奴隶的过程相当自愿,或是为了偿还债务,或是为了得到妻子和食物,再者就是为了娶个木牙姆女人而不惜成为其主子的财产①,就此丧失自由。这些类型的木牙姆堪与达多(Thado)库奇人的舒(*sho*)和逞查(*chengcha*)②以及卢晒人的贝相比拟③。有趣的是,自从江心坡地区的奴隶获得解放以来,他们全都决定继续在山区生活,只有极少数离开自己旧日的主人④。

一般来说,一个木牙姆采用主人的氏族名;对普通的喀库来说,则是出生排行得来的名字加上沙(*Sha*)或者迈(*Mai*)⑤。例如一个甘(*gam*,长子)可以叫做衮迈(*Kum Mai*)或者衮沙(*Kum Sha*),一个果(*kaw*,长女)可以叫做果沙(*Kaw Sha*)等等。他们往往会有一个侮辱性的绰号,如果是姑娘的话,名字有时会粗俗地具体到她身体或习惯上的某些特征。变成木牙姆的仪式包括剃发,以及把主人家火塘里的灰涂在头上。

以下是对江心坡地区及邻近地方获释奴隶的数目所作的分析,它可以使我们对喀库人的木牙姆制度有清楚的认识:

据估计自由出身的人口	80011⑥
奴隶总数:男性,1798 人;女性 2191 人	3989⑦

① 等于说丈夫成了妻子的主人的达玛。

② Shaw(1929),p. 63.

③ Shakespear(1912),pp. 46—50.

④ 胡康河谷的奴隶比江心坡地区的奴隶早一年得到解放,据我所知,法律禁止他们继续留在以前的主人身边。

⑤ *Sha*=孩子;*Mai*=孤儿。

⑥ 不清楚格林是怎么算出这个数字来的,也不知道指的是哪片地区;比较附录五。

⑦ 根据国联的官方报告,1925—1926 年间胡康河谷释放了 3445 名奴隶;1926—1927 年间江心坡地区释放了 3989 名;1927—1928 年间江心坡地区释放了 1028 名,邻近地区 370 名;获释奴隶总计 8852 名。比较:Barnard(1930),第 185 页。

奴隶出身	2367
陪嫁而来	480
买卖得来，包括买来的妻妾	916
自愿为奴	55
掠夺而来	5
抵债而来	16
来自继承	12①
无主的奴隶	126

302 无主的奴隶往往是那些强有力的恩拱木牙姆，他们能在主人死后宣布自己独立。尽管获得自由，但他们的社会地位还是算木牙姆。

木牙姆要想获得绝对的自由，就要得到与自己真正有血缘关系的氏族的仪式性接纳。

部分仪式包括木牙姆向氏族的纳献祭，但除了第一代人之外，很少有人这么做。"

这段叙述说得相当明白，男性木牙姆的地位是"半永久性债务人"而不是奴隶。同样明白的是，主人与其木牙姆之间的关系很像山官与养子或私生子之间的关系，或者像是富人与穷女婿之间的关系。史蒂文森（Stevenson）②将这种关系与钦人的忒法（*tefa*）制度作了个类比，似乎相当接近实际情况。

女木牙姆的地位则颇为不同。克钦人把她们归人帕伽之列，所以她们算作一类奴隶。她们是值钱的商品，可以充当奴婢或者简妾，或者通过婚姻交换而被兑换成其他形式的财富，这全要看主人的喜好了。可惜格林的统计数据不够用来对此进行充分的分析。实际上各种"获释的奴隶"都必定都属于下列范畴。

---

① 不清楚这群人与"奴隶出身"的人有什么区别。

② Stevenson(1943)，第176页以下诸页。

A. 恩拱木牙姆

i. 负债的独立男性户主。

他们的妻子。

他们的子女。

除了有份分享女儿的聘礼之外，主人似乎对其中的女性成员并没有什么权利。

B. 提侬木牙姆

i. 住在主人家中的男性随从。

他们的妻子。

他们的子女。

其中未出嫁的女人最接近奴隶。

ii. 妾都是陪嫁或买卖而来。娶这些女人一般不用经过嫩诗亲的仪式，所以说她们是"妻子"也不确切。她们的孩子的地位要靠他们努力去争取。用来指这类人的孩子的苏荣这个词，意思似乎是"自豪而英勇的人"。 303

格林强调，女奴是山官女儿的嫁妆的一部分，但她们常常也是山官的女儿的聘礼的一部分。根据我的总体分析，我们应该假设，当嫁妆中包含奴隶一项时，新娘父亲的地位比新郎的地位要高，当聘礼中包含奴隶一项时，交换女人意味着新郎和岳父的地位平等。我没有确凿的论据来证明这一点。

格林的叙述没有触及克钦木牙姆体系中的一个方面，那就是有些木牙姆的父母为了偿还"债务"，从主人那里借了帕伽，这些木牙姆只是他们的抵押而已。下面引述的文字(Pritchard,1914)为此提供了确实的证据：

"在这次行军途中，一个跟随普里查德上尉的少年说他自己是个培舍拉古(Peshe Lagu)而非宁沃(Naingvaw)。他16岁，在克钦地区为奴已经两年了。他家里人原来为了一件外衣和几口锅卖了他。他对自己的克钦主人称赞有加，我们发现他很有用处，或许是因为两年的背井

离乡开拓了他的心智吧。普里查德问他为什么不从克钦主子身边逃走，他的回答是，首先他不想这么做，因为主人待他不薄；其次，卖了他的家里人曾跟他说过，迟早会把他赎回来。”



附录四　景颇语亲属称谓

我以前发表过一篇对景颇语亲属称谓的逻辑的细致分析(Leach,1945)。为了引用起来方便,我把文中的两张表格重印在下面。

表1　相互的称呼

两个右列里的称谓是两个左列里的称谓的回应称谓,反之亦然。

年长者		年幼者	
男性	女性	男性	女性
瓦	怒	沙	沙
枝	威	舒	舒
普	纳	瑙	瑙
匝	尼	克日	克日
	然	然	
古	嬷	南	南
	宁		宁
考		考	

注:在尼-克日关系中,克日总是男性。在匝-克日关系中,克日是男性或女性,如果是女性的话,彼此不能通婚。

下面是对表2(见下)的解释:

在以AA、A、B、C、CC为标题的各列里,左边的称谓代表女性,右边的代表男性。一个竖列中横向的每一组表示一群兄弟姐妹。所以在B列里,纳、普和瑙是自我的兄弟姐妹;纳和普比自我年长,瑙比自我年轻。与之类似,嬷和瓦是自我的"父亲"和"父亲的姐妹",而嬷和枝是自我的"父亲的父亲"和"父亲的父亲的姐妹"。在每一列里,男性都会或将会娶右边一列中的女性;他们是左边一列中女性的兄弟(普-瑙),在代际层面上,他们是上一行男性的儿子(沙),是下一行同列中男性和女性的父亲(瓦)。在中间的B组,男性写作"男性自我",他的姐妹写作"女性自我"。对于表中列举的每一

个人，“男性自我”所使用的称谓以粗体字给出，而“女性自我”所用的相应称谓则以一般字体直接在后面标出，即：然/宁。A、B和C各列标题中显示的达玛、普瑙、姆尤等称谓是对这些世系群集团的景颇语称谓，无论“自我”的性别。木督瓦(*Madu wa*)和木督姜(*Madu jan*)的意思分别是“丈夫”和“妻子”。

表2　对自我而言的称谓体系

AA (舒)		A 达玛		B 普-瑙 (自己的群体)		C 姆尤		CC (枝)	
女性	男性	女性	男性	女性	男性	女性	男性	女性	男性
		古		**嬷**	**枝**	**威**	**枝**	**威**	**枝**
		古		嬷	枝	威	枝	威	枝
	舒	**克日**	**古**	**嬷**	**瓦**	**怒**	**匝**	**尼**	**枝**
	克日	宁	古	嬷	瓦	怒	匝	宁	枝
舒	**舒**	**克日**	**考**	**纳**	**普**	**然**	**考**	**尼**	**枝**
宁	克日	宁	古	纳	普	宁	匝	宁	枝
			(木督瓦)	女性自我	男性自我	(木督姜)			
舒	**舒**	**克日**	**考**	**瑙**	**瑙**	**南**	**考**	**尼**	**枝**
宁	克日	宁	然	瑙	瑙	宁	匝	宁	枝
舒	**舒**	**克日**	**克日**	**沙**	**沙**	**南**	**南**	**尼**	**枝**
宁	克日	沙	沙	南	南	宁	匝	宁	枝
舒	**舒**	**舒**	**舒**	**舒**	**舒**	**南**	**南**		
舒	舒	舒	舒	南	南	宁	匝		

表示姻亲关系的称谓在使用中其实意义是一样的，无论理想体系所设想的婚姻实际上情况如何。所以男性自我的妻子的父亲也许跟他的母亲没有任何血缘关系，但男性自我的妻子的父亲还是被称作匝，男性自我的妻子的父亲的姐妹被称为怒，男性自我的妻子的父亲的姐妹的丈夫被称为瓦，凡此种种。在田野工作中第一次碰到这种体系的时候，总觉得它繁复无比，那正是这种借用关系所造成的后果。

306

我们读这个表的时候应该明白，同性别的同胞关系总是用同样的称谓来指称，同性同胞的孩子们也被当作同胞来看待，所以母亲的姐妹被称为

怒，母亲的姐妹的丈夫被称为瓦，母亲的姐妹的儿子（比说话者年长）则是普。

在表2中，我们可以把水平的各人群看作是年龄组或者世代，其间的区别是任意的，除了说话者自己的父系群体，这里的分层就要严格按照生物世代来决定。在地方群体之外，情况未必如此。老汉也可以娶年轻的姑娘来做侧室，于是丈夫会和妻子的父亲一般大，或者更大。考和匝之间的区别在这里会变得有些模糊。

在实际上，在亲生父母和类分（classificatory）父母之间还是存在区别。用法各地不同。吉尔霍兹（Gilhodes，1922，pp. 199f.）列出了一长串在高日地区记录下来的区别性小品词。下列称谓是一般的用法：

瓦迪（*wa di*）是比生父年长的瓦。

瓦兑（*wa doi*）是比生父年轻的瓦。

努东（*nu tung*）是比生母年长的怒。

努兑（*nu doi*）是比生母年轻的怒。

经过缩略，特殊化的小品词有时可以单独使用。所以有些观察者发现东（*tung*）被用来称呼母亲的姐姐，而恩兑（*n'doi*）则被用来称呼母亲的妹妹。汉森（Hanson，1906）列出过类似的小品词，如用枝和威等等。下列变异属于颇为不同的一类：

(a)　在密支那地区的部分地方

君（*jum*）……………………………父亲的父亲

枝………………………………父亲的父亲的父亲

(b)在八莫和北部掸邦地区

枝凯（*Ji hkai*）…………………………父亲的父亲

枝柯（*Ji ke*）…………………………父亲的父亲的父亲

枝兑（*Ji dwi*）…………………………母亲的父亲

枝柯兑（*Ji ke dwi*）…………………母亲的父亲的父亲

威凯（*Woi hkai*）………………………父亲的母亲

威柯（*Woi ke*）…………………………父亲的父亲的母亲

威兑（*Woi dwi*）………………………母亲的母亲

威柯兑(*Woi ke dwi*),又称兑柯(*dwi ke*)……母亲的父亲的母亲

但与上面的说法相反,吉尔霍兹(1922)列出高日地区的用法:

凯(*hkai*)……………………………母亲的父亲

开威(*hkai woi*)………………………母亲的母亲

枝(*ji*)…………………………………父亲的父亲

威(*woi*)………………………………父亲的母亲

所有这些短语中,核心的亲属范畴是枝(男性)和威(女性);其他的小品词提供的只是这些类别里的一些亚范畴,即使有时可以为简略起见而单独使用它们,也不能把它们本身当作亲属称谓。在茶山方言里,我用姆尤-达玛的地方被代之以短语姆尤-诗伊(*mayu-shayi*)。毫无疑问,还有许多方言变体。

为了区分同一类别的两个亲戚,可以加上个人的名字,如普甘(*Hpu Gam*)、普瑙(*Hpu Naw*)那样。称呼平辈或长辈的正常形式是用亲属关系称谓而非人名:即"普俄!"(*Hpu E*)(并非"甘俄!"[*Gam E*])。另一方面,父母和自己的孩子们说话的时候则称呼他们的名字或者小名,不是不加区别地称为沙(*sha*)。夫妻之间通常称呼彼此的名字。妻子有时叫丈夫木督瓦(*Madu wa*),但这是正式的叫法,相应的木督姜(*madu jan*)只是间接称谓。"普巴"和"纳巴"(*Hpu ba*, *na ba*,即"大哥"、"大姐")分别用来区分同胞的长兄和同胞的长姐。

完全陌生的人则用感情色彩更淡的亲属关系称谓来称呼。下面是常见的口头用语:

自我(男性)称呼:老年男性为瓦迪;同龄男性为考;小孩为沙;老年女性为威;同龄或更年轻的成年女性为克日(*hkri*)。

自我(女性)称呼:同龄男性为匪;年轻得多的男性为舒;小孩为舒;任何其他女性为宁。

正如第四章和第五章解释过的,其中有种隐含着的长幼秩序,对任何集团B的自我来说(表2),集团A比集团B年幼,而集团AA又比集团A年幼,同样,集团C比集团B年长,集团CC又比集团C年长。与此一致的是,AA全体(对于男性自我而言)都是舒——"孙子",而CC全体都是

308

枝——“爷爷”。

要注意的是，对于一个男人而言，以下范围的女性亲属关系在理论上都是有乱伦禁忌的：

怒——母亲；威——奶奶；嬷——父亲的姐妹；尼——母亲的兄弟的妻子；纳——姐姐；然——哥哥的妻子；克日——父亲的姐妹的女儿；瑙——妹妹；沙——女儿；舒——孙女。

另一方面，合适的结婚对象是有“甯——母亲的兄弟的女儿”身份的女人。

其实很少有人注重理论上存在的外婚规则，除非双方亲戚的关系过于紧密。一个男人与在被禁止之列的一位女性近亲的婚姻，将扰乱地方化亲属集团之间的姆尤-达玛关系的结构，故而会遭到反对。但是如果亲属关系很远（拉乌拉塔）[①]的话，“乱伦”就无关紧要了。在实际生活中，一个男人很有可能娶一个严格来讲应该算作瑙、尼、克日或者舒的女人。

就我所知，阿儿语的称谓体系可以逐字翻译成景颇语，意思不变。但是对其他的各种木如语或者傈僳语来说就不是这样了。依语有景颇语体系中关键的姆尤-达玛特色，但结构上却不同于景颇（见 Barnard，1934，p. 47）。



① 与边码第 74 页比较。

附录五

克钦山区的“掸人”和“克钦人”的人口估计

数据来源：*Census*(1931)；*Command Paper*(1947)；*Linguistic Survey*(1917)；J. L. Leyden 先生提供的未发表的人口普查数据

地域 地图2	人口普查 地区	谷地居民 (掸人、缅人、华人)	山地居民(克钦) 景颇人	阿几	木如	勒期	侬人	傈僳	克钦人 总计
阿萨姆		2,000*坎底掸人	1,500(新颇人)	—	—	—	—	—	1,500
葡萄		6,500 坎底掸人	3,000(都凉)	—	—	—	9,000	3,500	15,500
南德迈		—							
胡冈		1,000? 坎底掸人	7,500(部分茶山人)	—	—	—	—	—	7,500
	孙布拉蚌	—	54,500	—	2,500	—	—	—	
	江心坡	300? 掸人							66,000
喀库	密支那山区	—	9,000	—	—	—	—	—	
托角		—	—	—	11,500	11,500		5,000	28,000
玉矿	加迈和	36,000 缅人	17,500(加迈山区)	—	—	—	—	—	
腾奈	孟拱镇区	36,000 掸人	16,000(孟拱山区)	—	—	—	—	—	33,500
	密支那镇区	38,000(大多是掸人)	8,000(萨董)	3,000	6,000	3,000	—	—	20,000
新颇	八莫	75,000(50%掸人)	50,000(包括高日人)	2,000	500	500	—	500	54,000
	北部掸邦 (缅甸)	300,000 掸人	39,000 [110,000 崩龙人]	8,000	12,000	6,000		6,000	71,000 †
	中国的掸邦	100,000? 掸人	20,000?	10,000?				?	30,000? †
克钦山区谷地居民估计总数:		594,800							克钦人估计总数:327,000*†

* 不包括阿萨姆人。

*不包包所有崩龙人。

† 不包括所有住在中国的傈僳族人群。

附录六 降雨:年度降水量(以英寸计)

资料部分来自已出版的气象报告,部分来自莱顿(J. L. Leyden)先生提供的数据。

	平均	最高纪录
山区		
葡萄	155	172
孙布拉蚌	149	175
胡康	约 150	—
萨董	122	132
托角	97	—
省伦	(110?)	-
抹谷(Mogok)	105	—
北部掸邦(腊戌)	55	—
谷地		
密支那-孟拱	85	96
加迈	105	116
孟养	72	92
八莫	72	—

总的说来,谷地得到的雨水少于山区的西面。降雨量从北往南或从西往东递减。

除了降雨之外,植被和人文生态还取决于地理条件。详见斯坦普的报告(Stamp,1924)。

311

附录七　作者资历小记

本书的形式和主题当然深受作者种种特殊经历的巨大影响。说明一下这些经历或许不无益处。

1939年，我在已故的马林诺夫斯基教授的指导下，为获得人类学高级学位开展了一项研究。我奔赴缅甸，打算做一年的田野工作，并把考察结果呈现为对单一社区的一种功能主义研究。在史蒂文森先生(H. N. C. Stevenson)的建议下，我选择了帕朗地区；史蒂文森先生以前也在马林诺夫斯基教授的指导下工作过，最近成了省伦的副行政长官(superintendent)。这趟远行的时机相当不巧。就在宣战前四天，我抵达了缅甸。其后的十二个月里，我有七个月是在帕朗当地度过的。很快我就抛开了翻译的帮助。虽然这有其不便之处，但它意味着我很快就学会理解景颇语了。

从1940年秋到1945年夏，我在缅甸军队里担任军官。这段时间我常与克钦人为伴，但从来没机会去开展细致的人类学研究。然而我的军旅生涯确实有个好处，它让我走遍了克钦山区。在执行募兵任务的过程中，我拜访过北部诸掸邦、昔马和萨董山地、托角地区、加迈和密支那以北地区。我1942年在北部诸掸邦服役，其后非常狼狈地步行撤出了缅甸。这让我走了不少以前几乎不为欧洲人所知的克钦小道，还让我了解到了中国境内各掸邦的一些情况。1942年8月之前，我从阿萨姆再次进入缅甸，着手组织一支克钦人非正规军。我这趟任务的中心是在葡萄、孙布拉蚌、北部江心坡地区。1943年我借执行一次政治任务的机会走访了侬人地区。这样算起来，312 在克钦山区的各主要地域中我完全没有直接亲历过的就只有胡康河谷和玉矿区了。与之相比，极少有欧洲人能有类似的机会来评价整个克钦文化。

我关于帕朗的田野笔记和照片都因为敌军的行动而不知去向。然而我利用1941年的一段时间，以对帕朗社区进行一种功能主义经济研究的形式写下了许多关于帕朗的材料。这些手稿也全都散失了，但努力并不算完全

白费。写下这份草稿的过程在我心里巩固了许多本来会混淆起来的细节。1942 年到达印度的时候，我凭着当时的记忆草草记下了关于帕朗的笔记，虽然一些人名和数字可能被搞混了，但我想各种细节应该是相当准确的。在 1942—1943 年的军旅生涯中我都尽可能带着这些笔记，总算是把它们保存了下来。在 1944—1945 年间我离开了克钦山区，不过我了解到了更西边的那加丘陵的情况。

1946 年，我结束了军中的服役，伦敦大学允许我准备一篇论文，材料大部分基于与克钦山地有关的史料。在准备这篇论文的时候，我非常详尽地研究了与当地有关的政府记录和其他文献，它们大多数来自"印度部"(India Office)的图书馆的图书资源。有一两篇文件我没有去费神追究，但总的说来，除了传教士们发行的那些泡沫出版物之外，我想我可能一度已经读完了几乎所有在过去 130 年间出版的与克钦山区有关的英文、法文或德文文献。

我从 1947 年以来一直执教于伦敦经济学院，本书中所包含的一些社会学观念正是在这个工作过程中才得以形成。



参考文献

The best bibliographical sources for the Kachin Hills Area are cited below as Embree and Dotson(1950)and Wehrli(1904). Leach(1946)contains a number of references missing in both of these.

The Bibliography which follows only contains items cited in the text of this book.

ANDERSON, J. 1871. *A Report on the Expedition to Western Yunnan via Bhamo*(Calcutta).

—— 1876. *Mandalay to Momien*(London).

BARNARD, J. T. O. 1925. 'The History of Putao', *J. Bur, Res. Soc.*, XV.

—— 1930. 'The Frontier of Burma', *J. Roy. Cen. As. Soc.*, XVII.

—— 1934. *A Handbook of the Rawang Dialect of the Nung Language*(Rangoon).

BATESON, G. 1936. *Naven*(Cambridge).

BAYFIELD, G. T. 1873. 'Narrative of a Journey from Ava to the Frontiers of Assam and back, performed between December 1836 and May 1837 under the orders of Col. Burney.... '(see *Selection of Papers*(1873)).

BENNISON, J. J. 1933. See *Census*, 1931, XI, Report.

BURNEY, H. 1837. 'Some account of the Wars between Burma and China together with Journals and Route of the different Embassies sent to Pekin by the King of Ava; taken from Burmese Documents', *J. As. Soc. Bengal*, VI.

—— 1842. 'On the Population of the Burman Empire', *J. Stat. Soc.* (London), IV(cf. *J. Bur. Res. Soc.* XXXI(1941)).

BUTLER, J. 1846. *A Sketch of Assam*... by an *Officer in the Hon. East India Company's Bengal Native Infantry*(London).

CAMERON, A. A. 1911. 'A Note on the Palaungs of the Kodaung Hill Tracts of the Momeik State', *Census*, 1911, IX Report, App.

CARRAPIETT, W. J. S. 1929. *The Kachin Tribes of Burma*(Rangoon).

Census. Burma Census data relating to the years 1891, 1901, 1911, 1921, 1931 were published as part of the Census of India. In most cases the Burma volume is in two parts. Part 1, Report. Part 2, Tables. For 1941, only incomplete data were published; see *Command Paper*(1947).

Command Paper. 1947. 'Burma Frontier Areas: Committee of Enquiry', *Parliamentary Command Paper* No. 7138, June 1947.

Clerk, F. V. 1911. *A Manual of the Lawnguaw or Maru Language*(Rangoon).

Dalton, E. T. 1872. *Descriptive Ethnology of Bengal*(Calcutta).

Davies, H. R. 1909. *Yunnan*(Cambridge).

Dewar, T. P. 1931. 'Naga Tribes and their Customs, A general Description of the Naga Tribes inhabiting the Burma Side of the Patkoi Range', *Census*, 1931, XI, Report, App.

Doolittle, J. 1876. *Social Life of the Chinese*, 2 vols. in one(New York).

Durkheim, E. 1925. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*(2nd Edn.)(Paris).

—— 1947. *The Division of Labour in Society*(trans. G. Simpson), (Glencoe, Illinois).

Durkheim, E. 1951. *Suicide*(trans. J. A. Spaulding and G. Simpson), (Glencoe, Illinois).

Eickstedt, E. Fr. von. 1944. *Rassendynamik von Ostasian*(Berlin).

Elias, Ney. 1876. *Introductory Sketch of the History of the Shans of Upper Burma and West Yunnan*(Calcutta).

Embree, J. F., and Dotson, L. O. 1950. *Bibliography of the Peoples and Cultures of Mainland South East Asia*. (New Haven).

Enriquez, C. M. 1923. *A Burmese Arcady*(London).

—— 1933. *The Races of Burma*(Handbooks for the Indian Army)(Calcutta).

Evans-Pritchard, E. E. 1939. 'Nuer Time Reckoning', *Africa*, IX.

—— 1940. *The Nuer*(London).

—— 1951. *Social Anthropology*(London).

Firth, R. 1936. *We, the Tikopia*(London).

—— 1932. 'Totemism in Polynesia', *Oceania*, 1.

—— 1939. *Primitive Polynesia Economy*(London).

—— 1951. *Elements of Social Organisation*(London).

Fortes, M. 1945. *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*(London).

—— 1949. 'Time and Social Structure: an Ashanti Case Study', in *Social Structure: Studies presented to A. R. Radcliffe-Brown*(Fortes, M., Editor), (Oxford).

Fortes, M., and Evans-Pritchard, E. E. (Eds.). 1940. *African Political Systems*(London).

Fraser, J. O. 1922. *Handbook of the Lisu(Yawyin) Language*(Rangoon).

Frazer, J. G. 1918. *Folklore in the Old Testament*, 3 vols. (London).

Gait, E. A. 1906. *A History of Assam*(Calcutta).

Geis, G. J. 1911. Cited in *Census*, 1911, IX, Report, p. 152.

George, E. C. T. 1891. 'Memorandum on the Enumeration of the Tribes inhabiting the Kachin Hills'; 'Memorandum on the Kachins of our Frontier', *Census*, 1891, IX, App.

Gilhodes, C. 1922. *The Kachins; Religion and Customs*(Calcutta).

Granet, M. 1939. 'Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne', *Ann. Soc.*, Ser. B., Fasc. 1—3.

GRANT BROWN, R. 1925. *Burma as I saw it* (London).

GRAY, ERROL. 1894. 'Diary of a Journey to the Borkhamti and the Sources of the Irrawaddy, 1893', *Govt of India Foreign Affairs Proceedings*, May 1894, Nos. 7—15 (published in abstract in *Geo. J.*, III(1894), pp. 221—8).

GREEN, J. H. 1933. 'A Note on the Indigenous Races of Burma', *Census*, 1931, XI, Report, App.

—— 1934. *The Tribes of Upper Burma North of 24° Latitude and their Classification* (Typescript dissertation, Haddon Library, Cambridge).

HAMILTON, A. 1912. *In Abor Jungles* (London).

HANNAY, S. F. (otherwise Hannah, S. F.). 1837. 'Abstract of the Journal of a Route travelled by Captain S. F. Hannay in 1835—36 from the Capital of Ava to the Amber Mines of the Hukawng Valley on the South Eastern Frontier of Assam' by Captain R. Boileau Pemberton. *Trans. As. Soc. Bengal*, VI, April 1837 (also in *Selection of Papers* (1873).

—— 1847. (a) *Sketch of the Singphos or Kakhyens of Burma*... (Calcutta).

—— 1847. (b) *The Shan or Tai Nation* (Calcutta), (follows previous item without change of pagination).

—— 1848. *Continuation of Notes on the Shans*, Part II, Shans of Assam (Calcutta), (forms supplement to previous item).

HANSON, O. 1906. *A Dictionary of the Kachin Language* (Rangoon).

—— 1913. *The Kachins: their Customs and Traditions* (Rangoon).

HARVEY, G. E. 1925. *History of Burma* (London).

HARVEY, G. E., and BARTON, G. E. 1930. *Mengmao Succession* (Burma Secretariat file; Imprint No. 99 H. P. D. 29. 10. 30), (Rangoon).

[My citations from this most important scarce source are made by permission of Mr. G. E. Harvey. A popular account of some of the events to which it refers will be found in Metford(1935).]

HERTZ, H. F. 1943. *A Practical Handbook of the Kachin or Chingpaw Language*... (Calcutta), (identical with the 1902 Edition published Rangoon).

HERTZ, W. A. 1912. *Burma Gazetteer*, Myitkyina District, Vol. A. (Rangoon).

HERSKOVITS, M. J. 1948. *Man and His Works* (New York).

HODSON, T. C. 1925. 'The Marriage of Cousins in India' *Man in India*, V.

HOGBIN, H. I. 1934. *Law and Order in Polynesia* (Introduction by Malinowski B.), (London).

HOMANS, G. C. 1951. *The Human Group* (London).

HOWORTH, H. H. 1876. *History of the Mongols*, Part I (London).

HUTTON, J. H. 1921. (a) *The Angami Nagas* (London).

—— 1921. (b) *The Sema Nagas* (London).

—— 1929. 'Diaries of two tours in the unadministered area east of the Naga Hills,' *Mem. As. Soc. Bengal*. XI, No. 1, pp. 1—71.

IMBAULT-HUART, M. C. 1878. *Histoire de la conquête de la Birmanie par les Chinois sous le règne de Tç'ienn Long (Khien Long)* (trans. from the Chinese), (reprinted from Journal Asiatique).

Kachin Hill-tribe Regulation. 1895 (Rangoon). Amended 1898, 1902, 1910, 1921, 1922, 1938. Cf. also *The Hill Tracts Regulation*, *1942* (Govt. of Burma, Simla).

KAWLU MA NAWNG. 1942. *The History of the Kachins of the Hukawng Valley* (translation and notes by J. L. Leyden) (Bombay) (privately printed). [There exists also a later edition of this work with different pagination.]

KROEBER, A. L. 1952. *The Nature of Culture* (Chicago).

KROEBER, A. L., and KLUCKHOHN, CLYDE. 1952. *Culture* (Peabody Museum Papers, Vol. XLVII, No. 1).

LAHIRI, S. C. 1951. *Principles of Modern Burmese Buddhist Law* (Calcutta).

LASKER, B. 1950. *Human Bondage in Southeast Asia* (Chapel Hill).

LEACH, E. R. 1945. 'Jinghpaw Kinship Terminology', *J. R. A. I.*, LXXV.

—— 1946. *Cultural Change with Special Reference to the Hill Tribes of Burma and Assam* (Ph. D. Dissertation, London University; typescript.)

—— 1949. 'Some Aspects of Dry Rice Cultivation in North Burma and British Borneo', *The Advancement of Science*, VI, No. 21, pp. 26—28.

—— 1952. 'The Structural Implications of Matrilateral Cross-Cousin Marriage', *J. R. A. I.*, LXXXI.

League of Nations. 1928. Slavery Convention. 'Memorandum on Measures for the Abolition of Slavery in Burma', *Publications of the League of Nations*, VI B, Slavery, 1928, VI, B. 2.

LEVI-STRAUSS, C. 1949. *Les Structures élémentaires de la parenté* (Paris).

LEWIS, C. S. 1936. *The Allegory of Love* (London).

LIANG CHI CHAO. 1930. *History of Chinese Political Thought during the early Tsin Period* (London).

Linguistic Survey. 1917. *Linguistic Survey of Burma: Preparatory Stage of Linguistic Census* (Rangoon).

LOWIS, C. C. 1903. In *Census*, 1901, XII, Report.

—— 1906. *A Note on the Palaungs of Hsipaw and Tawngpeng* (Ethnographical Survey of India; Burma, No. 1), (Rangoon).

—— 1919. *The Tribes of Burma* (Ethnographical Survey of India; Burma, No. 4), (Rangoon).

LUCE, G. H. 1940. 'Economic Life of the Early Burman', *J. Bur. Res. Soc.*, XXX.

LUCE, G. H., and PE MAUNG TIN. 1939. 'Burma down to the Fall of Pagan', *F. Bur. Res. Soc.*, XXIX.

MACKENZIE, A. 1884. *History of the Relations of the Government with the Hills Tribes of the North Eastern Frontier of Bengal* (Calcutta).

MACGREGOR, C. R. 1887. 'Journal of the Expedition under Colonel Woodthorpe, R. E., from Upper Assam to the Irrawadi, etc.', *Proc. R. G. S.*, IX.

—— 1894. 'Rough Notes on the Traditions, Customs, etc., of the Singphos and Khamptis', Babylonian and Oriental Record, VII, pp. 172—6.

MALCOM, H. 1839. *Travels in South Eastern Asia...*, 2 vols. (Boston).

MALINOWSKI, B. 1926. *Myth in Primitive Psychology* (London).

—— 1944. *A Scientific Theory of Culture and Other Essays* (University of North Carolina).

—— 1945. *The Dynamics of Culture Change* (New Haven).

MARTIN, R. M. 1838. *The History, Antiquities, Topography and Statistics of Eastern India: collated from the Original Documents*, 3 vols. (London).

MAUSS, M. 1947. *Manuel d'Ethnographie* (Paris).

METFORD, B. 1935. *Where China meets Burma* (London).

MERTON, R. K. 1951. *Social Theory and Social Structure* (Glencoe, Illinois).

MICHELL, ST. J. F. 1883. *Report (Topographical, Political, and Military) on the North-East Frontier of India*. Confidential (Calcutta). [This important work has not been mentioned in earlier Kachin bibliographies. Like Mackenzie (1884) and *Selection of Papers* (1873) it is compiled from earlier sources but contains many details not reported elsewhere.]

MILLS, J. P. 1922. *The Lhota Nagas* (London).

—— 1926. *The Ao Nagas* (London).

MILNE, L. 1924. *The Home of an Eastern Clan* (Oxford).

MILNE, L., and COCHRANE, W. W. 1910. *Shans at Home* (London).

MORGAN, L. H. 1877. *Ancient Society* (London).

MURDOCK, G. P. 1949. *Social Structure* (New York).

NADEL, S. F. 1951. *The Foundations of Social Anthropology* (London).

NEEDHAM, J. F. *Outline Grammar of the Singpho Language as spoken by the Singphos, Dowanniyas, and others residing in the neighbourhood of Sadiya* (Shillong).

NEUFVILLE, J. B. 1828. 'On the Geography and Population of Assam', *As. Res.*, XVI.

PARRY. N. E. 1932. *The Lakhers* (London).

PARSONS, TALCOTT. 1949. *Essays in Sociological Theory: Pure and Applied* (Cambridge, Mass.).

PARSONS, TALCOTT and SHILS, E. A. (Eds.). 1951. *Toward a General Theory of Action* (Cambridge, Mass.).

PEMBERTON, R. B. 1835. *Report on the Eastern Frontier of India* (Calcutta).

PELLIOT, P. 1904. 'Deux itinéraires de Chine en Inde à la fin du VIIIme. siècle', *Bull. Ec. Franc. Extr. Orient.* (Hanoi).

POPPER, K. R. 1945. *The Open Society and its Enemies* (London).

PRITCHARD, B. E. A. 1914. 'A Journey from Myitkyina to Sadiya via the N'Mai Hka and Hkamti Long', *Geo. J.*, XLVIII.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. 1940. 'On Social Structure', *J. R. A. I.*, LXX.

RADCLIFFE-BROWN, A. R., and FORDE, D. (Eds.). 1950. *African Systems of Kinship and Marriage* (London).

RICHARDSON, D. 1837. 'Copy of papers relating to the route of Captain W. C. McCleod from Moulmein to the Frontiers of China and to the route of Dr. Richardson on his fourth mission to the Shan Provinces of Burma (1837), or extracts from the same', —*Parliamentary Papers 1868—9*, XLVI. See also *J. As. Soc. Bengal.* VI (1837).

—— 1912. *The Damathat or the Laws of Menoo* (trans. from the Burmese), (Rangoon). (1st Edition dates from 1847.)

R. N. E. F. *Report on the North-East Frontier*. Annually from 1892—1923. (*Report on the Administration of the Shan States* (same dates) contains related material.)

RUMNEY, J. 1934. *Herbert Spencer's Sociology* (London).

RUSSELL, B. 1948. *Human Knowledge* (London).

SANDEMAN, J. E. 1882. 'The River Irrawadi and its Sources', *Proc. R. G. S.*, IV, p. 257.

SANGERMANO, V. 1893. *The Burmese Empire a Hundred Years Ago as described by Father Sangermano.* Introduction and Notes by John Jardine (London).

SCHAPERA, I. 1952. *The Ethnic Composition of Tswana Tribes* (London).

SCOTT, J. G. n. d. [1925]. *Burma: a Handbook of Practical Information* (London).

SCOTT, J. G., and HARDIMAN, J. P. 1900—1. *Gazetteer of Upper Burma and the Shan States*, Part 1, 2 vols.; Part 2, 3 vols. (Rangoon).

Selection of Papers. 1873. *Selection of Papers regarding the Hill Tracts between Assam and Burma and on the Upper Brahmaputra* (Calcutta).

SHAKESPEAR, J. 1912. *The Lushei Kuki Clans* (London).

SHAKESPEAR, L. W. 1914. *History of Upper Burma, Upper Assam and North Eastern Frontier* (London).

SHAN STATES and KARENNI. 1943. *Shan States and Karenni: List of Chiefs and Leading Families* (corrected up to 1939). (Confidential) (Simla).

SHAW, W. 1929. *Notes on the Thadou Kukis* (Calcutta). (Reprinted from *J. As. Soc. Bengal*).

SIGURET, J. 1937. *Territoires et Population des Confins du Yunnan* (Peiping) (trans. from various Chinese sources).

SLADEN, E. B. 1868. 'Official Narrative of the Expedition to explore the Trade Route to China via Bhamo', *Parliamentary Papers*, 1867—8, LI.

SMITH, W. C. 1925. *The Ao Naga Tribe of Assam* (London).

SPATE, O. H. K. 1945. 'The Burmese Village, *Geo. Rev.*, 'XXXV.

SPENCER, H. 1858. 'Prospectus of a System of Philosophy' (in Rumney(1934)).

STAMP, L. D. 1924. (*a*) 'Notes on the Vegetation of Burma' *Geo. J.*, LXIV.

—— 1924. (*b*) *The Vegetation of Burma from an Ecological Standpoint* (Rangoon).

STEVENSON, H. N. C. n. d. [1943]. *The Economics of the Central Chin Tribes* (Bombay).

STEVENSON, H. N. C. 1944. *The Hill Peoples of Burma* (Burma Pamphlets, No. 6), (Cal cutta).

STRETTEL, G. W. 1876. *The Ficus Elastica in Burma Proper, or a Narrative of my Journey in Search of it...* (Rangoon).

STUART, J. 1910. *Burma through the Centuries* (London).

TAX, SOL and others. 1952. *Heritage of Conquest* (Glencoe, Illinois).

TAYLOR, L. F. 1923. 'Indigenous Languages and Races (of Burma)', *Census*, 1921, X, Report, App.

T'IEH JU-K'ANG. 1949. 'Pai Cults and Social Age in the Tai Tribes of the Yunnan Burma Frontier' *Am. Anth.* LI.

THOMAS, W. L. 1950. *Ethnic Groups of Northern South East Asia* (New Haven).

THOMSON, G. 1949. *Studies in Ancient Greek Society. The Prehistoric Aegean* (London).

VAIHINGER, H. 1924. *The Philosophy of 'As If'* (London).

VAN GENNEP, A. 1909. *Les Rites de Passages* (Paris).

WALKER, J. J. 1892. 'Expeditions among the Kachin Tribes of the North East Frontier of Upper Burma compiled by General J. J. Walker from the reports of Lieut. Elliot, Assistant Commissioner', *Proc. R. G. S.*, XIV.

WARD, F. KINGDON. 1921. *In Farthest Burma* (London).

WEHRLI, H. J. 1904. *Beitrag zur Ethnologie der Chingpaw (Kachin) von Ober Burma.* Supplement to *Int. Archiv. f. Ethnog.*, XVI.

WILCOX, R. 1832. 'Memoir of a Survey of Assam and the Neighbouring Countries executed in 1825—28', *As. Res.* XVII (also in *Selection of Papers* (1873)).

WILSON, G. and M. 1945. *The Analysis of Social Change* (Cambridge).

WILLIAMS, C. 1863. *Through Burma to Western China* (London).

WITTGENSTEIN, L. 1922. *Tractatus Logico-Philosophicus* (London).

索　　引

（条目后页码为原书页码，即本书边码）

译后记

2004年的一个晚上，导师高丙中教授打电话给我，说准备让我翻译《缅甸高地诸政治体系》。最初的兴奋过后，我把自己里里外外掂量了一遍，深感实力不济，只好回电说，这事我做不来。

计较之一，是这本书位列人类学经典之一，出版之后历经半个世纪的理论辩难和材料批驳，地位依旧屹立不倒。在今日人类学流行的思潮中，无论强调"过程"还是"意识形态"，追索起理论线索来，本书都是绕不过去的一个源头。这样一本兼具民族志和理论重要性的巨著，翻译得好自然对学界功德无量，翻译得不好，被人戳脊梁骨的可能性也相当之高。

当然，就实际困难而言，第一点涉及的问题所有汉译名著都有，不足以作为临阵退缩的托词。

计较之二，本书是人类学经典中少有的涉及中国研究的著作，相关汉语名词需要回译，虽然数量不多，然而回译中的陷阱比比皆是。译得对，不过是文气通达的起码条件，译得不对，闹笑话的先例并不鲜见，可谓吃力不讨好。事实证明，后来在翻译过程中，让人擦一把冷汗的险情屡有发生，即使临到译稿付梓，两位译者仍不敢确定其中每处回译都妥帖到位，只能恳请读者诸君批评指正。

计较之三也是最大的障碍，本书作为研究景颇人的专著，文中涉及大量的景颇语词汇。景颇研究在国内民族学界成果斐然，相关词汇多半已有固定译法，并不能像非洲或太平洋民族志一样音译即可。此外，又因为利奇强调关系、历史与动态，与景颇社区相关的掸语和缅语词汇亦不时出现。让情形更加复杂的是，利奇征引了大量他人著作，把各种不规范的拼写甚至笔误都保留了下来。笔者对相关研究素无涉猎，读到诸如此类的词汇无异天书，遑论翻译了。

困难一样样摆在眼前，惯从消极处着眼的笔者当时就准备放弃了。所

幸高丙中教授和利奇一样，惯以发展和动态的眼光看问题，以其一贯的乐观，鼓励我把这次翻译看作一次学习的机会。还亲自出面请来了另一位同门周歆红慷慨相助，合作完成这一计划。我虽然依旧战战兢兢，但内心也深受触动，漫长的翻译之旅就这样开始了。

全文初稿大约在2005年中完成，然后就是四处千方百计查对其中的地方词汇，同时两位译者互相校对译稿。笔者还记得有一段时间整日背着戴庆厦先生主编的《景颇语词典》穿梭在北大图书馆和国家图书馆之间，翻检各类关于缅甸和景颇人的史料和著作，有时简简单单的一个词就要耗一整天才能找到答案，更有时一整天才发现这只不过是另一个词的另外一种拼写而已。翻译的辛苦是译者自找的，而且其中不乏乐趣，并不足道。笔者想说的只是，作为对景颇研究和史学文献方法完全外行的笔者而言，翻译《缅甸高地诸政治体系》的确是一个非常严肃的学习过程。

自力终究有限，更须借助他力。本书在翻译过程中得到了众多师长和朋友的帮助。

云南民族大学的金学良教授给我们的译稿提供了关于景颇语和景颇文化方面的专业意见，其中一些被我们直接化为了译注。他的贡献对这部译作而言是关键性的，在此二位译者要表示深深的感谢！

北大社会学系的硕士张文义如今在美国伊利诺伊大学随莱曼教授攻读人类学博士，他不但同样给我们的景颇语翻译提供了意见，还帮助我们联系莱曼教授，并与其合写了中文版序。感谢莱曼教授的慷慨！同时预祝张文义学业有成！

译者之一周歆红的好友郑美侠女士(原浙江大学外语学院教师)对她负责翻译的初稿进行了认真的校对，两位译者在此深表感谢，郑女士现已完成在伦敦大学对语言学和翻译理论的研读，译者预祝她在跨文化交流的研究和实践中取得更大的成就。

当然，以上各位的贡献不能成为失误的借口。定稿中可能存在的错误和纰漏由两位译者本人负全责。

本书在翻译过程中一直得到高丙中老师的指导，包括最后书名的斟酌都曾参考他的意见。中国人民大学胡鸿保教授一直关注着本书的进展，两

位译者在工作过程中曾得到中国社会科学院民族学与人类学研究所的孙宏开先生、吴晓黎博士、东南亚所的龚浩群博士的帮助，在此一并致谢。

毋庸讳言，本书在翻译过程中曾就某些专有名词的译法参考了台湾版译本《上缅甸诸政治制度》，在此也要对译者张恭启和黄道琳表达谢意。

最后也是最重要的：感谢本书编辑、商务印书馆李霞女士的耐心和细致，如果这种耐心有被我们两个没效率的译者“利用”之嫌，请允许我们在此说一声抱歉。

本书的前半部分（英文版原序、第一章至第四章、第五章第一节至第五节）由周歆红翻译，后半部分（第五章第六节至第八节、第六至第十章、附录、索引和中文版序）由杨春宇翻译。两位译者都校对过全文，统稿由杨春宇完成。

翻译虽然已经完成，但是我们的学习并没有结束，出版之际，依然希望各界读者多多批评指正。我们将虚心汲取建设性的意见，不断完善这一译本，让汉译本的质量能真正匹配这本人类学经典的地位。

杨春宇

2009 年 6 月 21 日于北京魏公村



Hanyi Renleixue Mingzhu Congshu



汉译人类学名著丛书

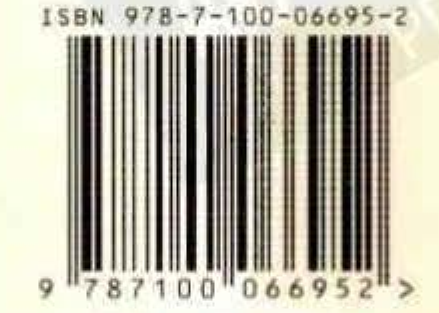
本书是政治人类学的经典著作。身兼人类学家和英国军官两职的利奇在缅甸北部山区开展的田野工作几乎与“二战”相始终，其间经历战火困扰和资料散失之厄，而此书终成。

全书以历史的和动态的视角反思了社会科学中的“社群”、“文化”和“仪式”等核心概念，用细致的民族志资料展现出了克钦人（在中国称景颇）的政治结构变迁以及与周边人群的互动，融理论之洞见与经验之鲜活于一炉。它不但是人类学和民族学的必读书目，对社会学、历史学、政治学和文化研究等学科亦深具参考价值。



http://www.cp.com.cn

ISBN 978-7-100-06695-2



定价：38.00元

［Ｇｅｎｅｒａｌ Ｉｎｆｏｒｍａｔｉｏｎ］
书名＝缅甸高地诸政治体系：对克钦社会结构的一项研究
作者＝（英）埃德蒙·Ｒ．利奇（ＥｄｍｕｎｄＲ．Ｌｅａｃｈ）著
页数＝３１６
ＳＳ号＝１２７１１７３２
出版日期＝２０１０．０６
出版社＝２０１０．０６